Der Glaube

nach der Anschauung des Alten Testamentes.

Von Lic. theol. Ludwig Bach.

Die Ehe

nach der Lehre des römischen Katechismus.

Von Vikar Chr. Sommer.

BS
543
.B323

4.3.24

From the Library of

Professor Benjamin Breckinridge Warfield

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS
543
B323

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. H. Cremer, Prof. in Greifswald.

Vierter Jahrgang 1900.

Sechstes Heft:

Der Glaube nach der Anschauung des Alten Testamentes.

Von Lic. theol. Ludwig Bach.

Die Ehe nach der Lehre des römischen Katechismus.

Von Viktor Hommer.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1900.

LIBRARY OF PRINCETON
APR 3 1924
THEOLOGICAL SEMINARY

Der Glaube

nach der

Anschauung des Alten Testamentes.

Eine Untersuchung über die Bedeutung von

האמין

im alttestamentlichen Sprachgebrauch.

Von

Lic. theol. Ludwig Bach.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1900.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—2

I. Übersicht über die seit Reuchlin versuchten Erklärungen von האמין 3—25

1. Die von den Rabbinen abhängigen Erklärungen . . 3—4
(Reuchlin 3, S. Münster, Pagninus, J Buxtorf 3—4)

2. Die Erklärungen der durch die Reformation angeregten selbständigen Forscher . . . . . 4—9
(Flacius 4—8, J. Forster 8—9)

3. Die unter sprachvergleichenden und dogmatischen Einflüssen stehenden Erklärungen . . . . . 9—11
(Avenarius 9—10, Schindler, Castellus 10, J. Gerhard 11)

4. Die auf erneuter Untersuchung des Sprachgebrauchs beruhenden Erklärungen des 17. und 18. Jahrhunderts . 11—18
(Cocceius in seinem Lexikon 11—13, in den observationes unter Einwirkung von Socinus [14—15] 13—15, Gussetius 15—17. Seine Nachwirkung bei Löscher 18)

5. Die Erklärungen der rationalistischen Zeit . . . . 18—20
(J. D. Michaelis 18—19, Eichhorn 19, Gesenius 19—20)

6. Die Erklärungen der neueren Zeit . . . . . 20—25
(Delitzsch 20—21, Hofmann 21—22, H. Schultz 22, Oehler 22—23, Schlatter 23—24, Cremer 24—25.)

II. Die aus den bisher versuchten Erklärungen und dem Textbestand des Alten Testaments sich ergebende Weise der vorliegenden Untersuchung . . . . . 26—29

III. Die Untersuchung der Bedeutung von האמין im alttestamentlichen Sprachgebrauch . . . . . 30—88

Übersicht über den Gebrauch von האמין im Alten Testament 30—31

1. Der gemeine Gebrauch von האמין . . . . . 31—52

a. in der geschichtlichen Erzählung . . . . . 31—41
(Gen. 45, 26: 31—34, 1. Reg. 10, 7: 34—36, Deut. 28, 66: 36—37, Jud. 11, 20: 37—40, 1. Sam. 27, 12: 40—41)

b bei den Propheten . . . . . 41—43
(Mich. 7, 5 und Jer. 12, 6: 41—42 [Prov. 26, 25; 14, 15; 42], Jer. 40, 14: 42—43)

Seite

c. in den poetischen Schriften . . . . . 43—49
(Thr. 4, 12: 43—45, Job 39, 12: 45, Job 15, 22; 24, 22: 45—46, Job 29, 24: 46, Job 15, 31: 46—47, Job 39, 24: 47—49)
Zusammenfassung . . . . . 49—52

2. Der heilige Gebrauch von האמין . . . . . 52—81
a. האמין von Gott ausgesagt (Job 4, 18; 15, 15) . . 52—53
b. האמין von Menschen ausgesagt . . . . . 53—81
α. in geschichtlicher Erzählung . . . . . 53—70
(Gen. 15, 6: 53—55, Ex. 4: 55—62, Ex. 14, 31 [Ps. 106, 12]: 62—63, Ex. 19, 9: 63—65, Num. 14, 11: 65—66, Num. 20, 12: 66—68, 2. Reg. 17, 14: 68—69, 2. Chr. 20, 20: 69, 2. Chr. 32, 15: 69—70).
β. bei den Propheten . . . . . 70—78
(Jes. 7, 9: 70—71, Jes. 28, 16: 72—74, Jes. 43, 10: 74—75, Jes. 53, 1: 75, Jon. 3, 5: 75—76, Hab. 1, 5: 76—78).
γ. in den poetischen Schriften . . . . . 78—80
(Ps. 27, 13: 78, Ps. 116, 10: 78—79, Ps. 119, 66: 79, Job 9, 16: 79—80).
Zusammenfassung . . . . . 80—81

3. Die mit האמין sinnverwandten Ausdrücke . . . 81—88
(בטח 81—82, חסה 82—83, חזק und אמץ 83—84, חכה 84—85, קוה 85—86, יחל und חיל 86—87, נשען und נסמך 88, Zusammenfassung 88).

Schluß . . . . . 88—90
(Das Verhältnis von האמין zu יהוה 88—90 und zum Glauben des Neuen Testaments 90).

Anhang: Der Stamm אמן im Hebräischen des Alten Testaments 91—96
(Das Verbum 91, אמת und אמונה 91—92, אמונה = Glaube 92—96, die übrigen Substantiva und die Eigennamen 96).

Glaube gehört zu den Hauptbezeichnungen des Lebens mit Gott, soweit die Geschichte, deren Ergebnis die christliche Gemeinde und deren Zeugnis das Alte und Neue Testament ist, auf das Leben und den Sprachgebrauch der Völker eingewirkt hat. Diese Verwendung des Wortes ist, wie es scheint, dem Christentum und seiner geschichtlichen Vorbereitung in Israel eigentümlich. Das weist darauf hin, daß hier jenes Leben eine besondere Gestalt gewonnen und sich einen ihr entsprechenden besonderen Ausdruck geprägt hat. Das alttestamentliche Wort האמין ist die ursprüngliche Bezeichnung dafür, ihm sind das aramäische הֵימִן und das griechische πιστευειν und ebenso die entsprechenden Wörter der andern Sprachen — auch das arabische Wort 'âmana vermag ich nicht auszunehmen — angepaßt, so daß das hebräische Wort auf sie bestimmend eingewirkt hat. Sofern nun das Wort ein Gefäß ist, das seinem Inhalt entspricht, das Besprochene abbildet und dadurch anschaulich macht, muß der Ausdruck des Alten Testaments einen Blick in die in Israel verwirklichte Gestalt des Lebens mit Gott eröffnen. Soweit der Inhalt des hebräischen Wortes von seiner griechischen Übersetzung aufgenommen und bei deren Verwendung im Neuen Testament bewahrt worden ist, muß die Erkenntnis von האמין auch auf πιστευειν und hierdurch auf den inneren Zusammenhang der Religion Israels mit dem Christentum ein Licht werfen. Daraus ergiebt sich der Wert einer Untersuchung der האמין im Alten Testamente eigenen Bedeutung für die christliche Theologie.

Schon J. Reuchlin hat klar gesehen, wie nötig und wertvoll die Erforschung des eigentümlichen Sinnes gerade der hebräischen Wörter für die christliche Theologie sei, und deshalb in der Vorrede zum ersten Buche seines Werkes Ad Dyonysium fratrem suum germanum de rudimentis Hebraicis vom Jahre 1506 geschrieben: Tunc tollitur omnium interpretationum commune fastidium. cum illa ipsa veteris testamenti biblia in sua

primordiali hoc est hebraica lingua. et legi a nostris et intelligi possit. haud secus neque alio more atque primaria eius institutio a summo rerum conditore inchoata desyderat. Quod plane fieri nequit. si non prius hebraicorum vocabulorum proprietatem et veram conditionem sermonis a quo fonte omnis theologia scaturivit avido conatu libenter assequamur (S. 1). Er selbst hat zur Lösung dieser großen Aufgabe in seinen drei Büchern de rudimentis Hebraicis den Grund gelegt; denn er öffnete dadurch den Christen den Zugang zur Kenntnis der hebräischen Sprache. Mecum ipse constitui ad tradendam Christianis hebraici sermonis peritiam hoc libro prima fundamenta iacere, mit diesen Worten spricht er selbst das Ziel seines Werkes aus (S. 3). Auf dem von Reuchlin gelegten Grunde ist seitdem weitergebaut worden, und diese Arbeit an ihrem Teile zu fördern, soll auch diese Untersuchung der האמין eigenen Bedeutung dienen. Deshalb muß sie sich in den geschichtlichen Zusammenhang dieser Arbeit einfügen, und es bedarf zunächst eines Rückblickes auf das, was bisher zur Erkenntnis von האמין festgestellt worden ist.

Indem sich die Aufmerksamkeit auf das geschichtliche Werden der Erkenntnis richtet und die mannigfachen Versuche, die Bedeutung des Wortes zu ermitteln, am Auge vorüberziehen, werden die Wege sichtbar, die zur Erreichung dieses Zieles eingeschlagen worden sind, und die Schwierigkeiten, die den Gang auf ihnen gehindert haben, und es wird erkennbar, welcher Weg sich als der beste bewährt hat. So dienen die Mißerfolge der Vorgänger dem Nachfolger als Warnzeichen und ihre Erfolge als Wegweiser, daß er durch ihren Dienst dem Ziele immer näher zu kommen vermag.

I. Übersicht über die seit Reuchlin versuchten Erklärungen von האמין.

Wenn J. Reuchlin als der erste genannt ist, der an der Erkenntnis der den hebräischen Wörtern eigenen Bedeutung gearbeitet hat, so geschieht damit den jüdischen Gelehrten, die seine Lehrmeister waren, kein Unrecht. Er selbst bekennt, daß er reichere Erkenntnis mitteilen könne, als er von ihnen durch viel Arbeit, Zeit und Geld gewonnen habe. Dazu kommt, daß alle diejenigen Gelehrten, die das von den Rabbinen erworbene Verständnis der hebräischen Wörter übernahmen und ohne es durch selbständiges Forschen zu vertiefen, weiter verbreiteten, für die eigentliche Erkenntnis der Wortbedeutung nichts geleistet haben. Das gilt zuerst auch von Reuchlin selbst, der zwei Bücher seines Werkes zu einem hebräischen Wörterbuche verwandt hat. Er giebt nur eine lateinische Übersetzung; meist bedient er sich der Vulgata, zuweilen verbessert er sie nach der „hebraea veritas." Bei schwierigen Stellen teilt er noch mit, was „hebraei exponunt". Wie unansehnlich, an und für sich betrachtet, dieser so bedeutsame Anfang war, wird durch ein Beispiel am besten deutlich werden, und als solches sei das, was er zu האמין sagt, wörtlich angeführt: „הֶאֱמִן Pro uero credidit. ut Genesis XV. Credidit Abraham deo. et ps. CXVI. Credidi propter quod locutus sum. ubi ponitur הֶאֱמַנְתִּי."

Von denen, die Reuchlin im Anschluß an die Rabbinen gefolgt sind, wie Seb. Münster, S. Pagninus und J. Buxtorf, ist dasselbe zu sagen. Der erste suchte in seinem Buche „מִקְרֵי דְרָדָקִי Dictionarium Hebraicum ex Rabbinorum commentariis collectum, adiectis iis Chaldaicis uocabulis quorum in bibliis est usus" die zahlreichen Auslassungen Reuchlins zu ergänzen und im einzelnen bessere Ordnung zu schaffen, vgl. Sa^{5}a der

Vorrede.[1]) Trotzdem gelang es ihm, den Umfang seines Werkes sehr zu verringern, indem er die Übersetzung der angeführten Bibelstellen sparte. Dagegen ist die Arbeit von Pagninus besonders durch die zahlreichen mit Übersetzung beigegebenen Belegstellen viel ausführlicher, wie schon der Titel ankündigt: אוֹצָר לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ Hoc est Thesaurus Linguae sanctae sive Lexicon hebraicum ordine et copia caeteris antehac editis, anteferendum.[2]) Er übersetzt האמין mit „credidit, fisus est“ und unterscheidet in den Beispielen „credere alicui“ als Wiedergabe von האמין ל und „credere in aliquo“ als die von האמין ב. Zu ihnen gehört schließlich noch aus dem 17. Jahrhundert J. Buxtorf, der gründlichste Kenner der rabbinischen Gelehrsamkeit. Auch er setzt in seinem Lexikon von 1607 für האמין einfach „credidit, fisus est.“

Nachdem die veritas hebraea durch das humanistische Streben nach Kenntnis und Verständnis der Quellen erschlossen war, brachte die Reformation durch das neue Erleben des Glaubens den Inhalt der alt- und neutestamentlichen Worte vom Glauben der Christenheit wieder zu lebendiger Erkenntnis. Die Sache selbst nahm die ganze Aufmerksamkeit in Anspruch und ließ vorerst ein Forschen nach der sprachlichen Bezeichnung nicht aufkommen.[3]) Keiner der Reformatoren hat über die biblischen Ausdrücke besonders gehandelt, sie erschienen selbstverständlich. Auch in ihren Auslegungen wird das Wort nicht erläutert. Die sichere Erkenntnis, die aus dem eigenen Erleben des Glaubens entsprang, gab sich Ausdruck in einem großen Schatz neuer Bilder, die die alten undeutlich gewordenen Worte anschaulich umschrieben.[4])

Erst im Jahre 1549 erschien die erste Untersuchung des

---

[1]) Ich benutzte die Ausgabe von 1525. Nach Winer ist die erste von 1508, die zweite von 1523.

[2]) Mir stand die von J. Mercier u. a. 1575 besorgte Ausgabe — die erste ist von 1526 — zur Verfügung, deren umfangreiche Zusätze aber von dem Eigentum des Pagninus deutlich unterschieden sind.

[3]) Vgl. das Bekenntnis Luthers: „Sic quando praedicandum, non cogito super verba, sed sensum. Sic in oratione, quando adest aliquid necessitatis, sequentur verba. W. A. XX, 380, 7 ff.

[4]) Besonders bei Luther wäre eine Zusammenstellung der von ihm gebrauchten und neu geprägten Darstellungen des Glaubens eine lohnende Aufgabe.

Wortes durch M. Flacius.[1]) Der erste Teil seiner Abhandlung ist überschrieben: De verbo fidei, et cognatis vocibus (S. 1—33), der zweite: De re fidei (S. 34—83) und der dritte: Quod sola fide iustificemur (S. 83—161). Im ersten Teil verwendet er auf die Erklärung von האמין die ersten 19 Seiten.[2]) Er leitet sie ein mit einer kurzen Begründung, indem er sagt: Primum igitur dicamus de Hebraea voce fidei. Nam et a primis fontibus coelestis doctrinae incipere par est, et novum Testamentum hebraismis esse refertissimum, res ipsa ostendit, ac praesertim voces maioris momenti una cum ipsis rebus ex veteri Testamento in novum sunt translatae (S. 1). Er beginnt mit der Bemerkung, daß die Hebräer zwar verschiedene Worte in den Beschreibungen des Glaubens gebrauchten, entsprechend den verschiedenen Bewegungen oder Teilen des Glaubens, jedoch am gebräuchlichsten für das ganze Glauben האמין gesetzt werde und auch an den wichtigsten Stellen sich finde, mit denen die Apostel die Lehre vom Glauben auseinandergesetzt hätten. Darauf versucht er die Etymologie des Wortes iuxta Stoicorum praeceptum sorgfältig festzustellen, wodurch er die Erkenntnis der Sache selbst nicht wenig zu fördern hofft. Er geht also von der ersten Konjugation aus und sagt über sie: Verbum hoc in primo themate Aman proprie significat fidum, verax, firmum ac stabile esse (S. 2). Die von ihm angeführten Stellen zeigen, daß er wirklich die Bedeutungen, die er hier als eigentliche bezeichnet hat, ohne weitere Unterscheidung und Ordnung einfach nebeneinanderstellt.[3])

[1]) Ich benutzte die bei Preger fehlende Ausgabe, die nach der letzten Seite Basileae, per Ludovicum Lucium, Anno Salutis humanae M.D.LV. Mense Martio gedruckt ist und den Titel führt: De voce et re | Fidei, contra | Pharisaicum hypo|critarum fermentum: auto|re Matthia Flacio Illyrico. | Cum praefatione Philippi | Melanchthonis. | Abacuc 2. | צדיק באמונתו יחיה | Justus fide sua uiuet. | Basileae, per Jo | annem Oporinum. (klein 8°). Die epistula nuncupatoria an P. Vergerius ist datiert: Magdeburgae, Calendis Januarii, Anno 1554.

[2]) Die hierher gehörigen Ausführungen in seiner Clavis sind an den entsprechenden Stellen angemerkt; die Citate beziehen sich auf die Ausgabe („editio ultima") von 1609.

[3]) Dagegen sagt er Clavis I 317, 50—54: per metaphoram haec dictio etiam ad inanimata transfertur: Jes. 3 et Jer. 15 Aquae fideles: pro non deficientibus. Vgl. zu Jes. 20: in loco fideli: pro, stabili ac firmo.

Dabei ist zu beachten, daß er ausschließlich das Niph., das ihm wie Reuchlin sonst als Passiv der 1. Konj. gilt, behandelt und das Qal gar nicht berücksichtigt. Er wendet sich nun zur Untersuchung „der 3. Konjugation". Zur Erläuterung zieht er (S. 3 f.) einige andere hebräische Verba heran, die in der 1. Konjugation bezeichnen, mit einer Beschaffenheit begabt sein, in der 3. aber, diese Beschaffenheit durch Urteil, Wort und Versicherung einem andern beilegen, wie צדק gerecht sein und הצדיק für gerecht halten, freisprechen u. a. Hieraus erschließt er für האמין die Bedeutung „einem andern Wahrheit beilegen": Nam in prima coniugatione (ut supra dictum est) significat solidum, firmum ac verax esse : in tertia vero id est in hiphil, significat veritatem alteri tribuere (S. 5). Er erklärt ausdrücklich: einem glauben ist dasselbe wie Wahrheit oder Treue ihm beilegen; Gott nicht glauben ist: Gott der Lüge beschuldigen, wofür Joh. 3[33], Röm. 5[4,20 f.], 1. Joh. 1[10], 5[10] angeführt werden. Er faßt sein Ergebnis zusammen in die Worte: Significat igitur האמין credere, primo ac proprie noticiam habere historiae mandatorum ac promissionum divinarum, eisque assentiri (S. 6).

Hiermit giebt er die Auffassung der „pharisäischen Heuchler" als die eigentliche Bedeutung zu; aber er bleibt nicht dabei stehen, sondern fährt alsbald fort: Deinde etiam significat affectus ac motus animi eam noticiam consequentes, id est, metum minarum et fiduciam promissionum. Dies erhärtet er damit, daß die meisten Verba, die im Hebräischen eine Kenntnis bezeichnen, zugleich die daraus entspringenden Gemütsbewegungen ausdrücken oder „eine lebendige und wirksame Kenntnis zugleich mit ihren Wirkungen", wie er an ידע u. a. aufzeigt (S. 6—8). Die gewonnene Regel wendet er nun auf האמין an und bestätigt sie durch den Hinweis auf die Verbindung des Wortes mit בטח Mi. 7[5], Ps. 78[22], Job. 39 [11—12], wo nach bekanntem Brauche der Schrift האמין credere und בטח confidere dasselbe bezeichne. Ebenso hält er an den Stellen 2. Chr. 20[20], Dan. 6[24], Dt. 28[66], Job. 24[22] die Bedeutung „vertrauen" für unzweifelhaft, andere weniger sichere Stellen übergeht er (S. 9).[1])

[1]) Clavis I 321 f. bespricht er ausführlich die mit Glauben und Unglauben zunächst verbundenen Affekte, das feste und beständige, das zitternde

Nachdem Flacius so die Bedeutung von האמין festgestellt hat, wirft er zum Schluß noch zwei Fragen auf und beantwortet sie: erstens, warum האמין seltener vertrauen bezeichne als die Sache selbst gelehrt werde, und zweitens, warum das Alte Testament mehr Vertrauen, das Neue Testament mehr Glauben einschärfe. Auf die erste Frage giebt er (S. 10) die Antwort, weil die Schrift auch einige andere Wörter, die etwas eigentlicher „vertrauen" bezeichneten, viel gebrauche, wie בטח, חסה (diese beiden vor den andern), דמה [so ist nach S. 51 zu lesen], שקט, קוה, נשען u. a., vgl. Clavis I, 316, 16—24. Die zweite Frage beantwortet er ausführlicher (S. 11—13) durch die Darlegung der verschiedenen geschichtlichen Lage zur Zeit des Alten und Neuen Testaments: in jener fehlte es nicht an der Kenntnis der Lehre von Gott, wohl aber am Vertrauen, das deshalb besonders eingeschärft werden mußte; in dieser auch an jener Kenntnis sowohl bei den Juden, die sie mit einem falschen Wahn vertauscht hatten, wie bei den Heiden, die noch gar nichts von der Lehre wußten, so daß hier das Glauben mit einem solchen Worte bezeichnet und eingeschärft werden mußte, das sowohl die Kenntnis als auch das Vertrauen deutlich ausdrückte.[1]) Doch fügt er ausdrücklich hinzu (S. 13), daß der Unterschied der Worte kein Unterschied der Sachen selbst sei, vielmehr alle Aussprüche über das Vertrauen auf Gott zur Lehre vom Glauben gehörten, der Gott vertraue und die Vergebung der Sünden und alle Güter von Gott erbitte.[2]) Er schließt seine Untersuchung über האמין (S. 13 f.) mit der Angabe der Konstruktion, die jedesmal der Bedeutung entspreche: cum tantum notitiam significat, plerumque cum dativo a parte posteriori construitur. Cum vero etiam fiduciam, tunc cum praepositione ב in et ablativo, sicut et verbum בטח et חסה. Gemäß dieser verschiedenen Konstruktion sei es in der griechischen und lateinischen

und schwankende Herz, um die Gleichheit von Glauben und Vertrauen offenbar zu machen.

[1]) Über diese Unterschiedenheit des Alten und Neuen Testaments vgl. auch Clavis I 318, 10—49.

[2]) Auch das Substantiv אמונה wird besprochen (S. 15 f.) und für einige Stellen als Glaube und Vertrauen gefaßt: fides, qua credimus Deo, eoque fidimus, nämlich für Hab. 2[4], Jes. 33[6], Jer. 7[28] und Jes. 26[2 f.]. Die letzte wird als Definition des Glaubens erläutert und zu ihr Ps. 112[7 f.] verglichen.

Kirche gebräuchlich geworden und geblieben, dem Worte Glauben verschiedene Bezeichnungen beizulegen.

Die Bedeutung dieser Untersuchung des Flacius liegt einmal darin, daß er überhaupt zuerst festzustellen versucht hat, was das Alte Testament nach seinem eigenen Zeugnis mit האמין bezeichne, und zum andern in der Weise, wie er sein Ziel zu erreichen trachtete, durch die Ableitung des Hiph. als der 3. Konjugation aus der 1. nach ähnlichen andern Verben, durch die Benutzung des parallelismus membrorum und durch die Beobachtung der verschiedenen Konstruktion als weiterer Hilfsmittel. Das Ergebnis seiner Arbeit, die Zusammenordnung und teilweise Gegenüberstellung von credere und fidere nach der ihm eigenen Auffassung der beiden lateinischen Wörter zur Bezeichnung von האמין, hat die Zustimmung vieler gefunden, aber auch entschiedenen Widerspruch hören müssen. Wie das Werk des Flacius die Prüfung bestanden hat, wird durch den weiteren Gang der Darstellung deutlich werden.

Auf die erste Einzeluntersuchung folgte im Jahre 1557 das erste selbständige hebräische Wörterbuch von J. Forster, dessen Erscheinen der Verfasser, der Nachfolger des Flacius in der Professur des Hebräischen zu Wittenberg, nicht mehr erlebte.[1]) Worauf sein Streben gerichtet war, hat er schon auf dem Titel deutlich angegeben: Dictionarium Hebraicum Novum, non ex Rabinorum commentis, nec nostratium doctorum stulta immitatione descriptum, sed ex ipsis thesauris sacrorum Bibliorum et eorundem accurata locorum collatione depromptum, cum phrasibus scripturae et Veteris et Novi Testamenti diligenter annotatis. Als die 56. der von ihm gezählten 1758 Wurzeln bespricht er אמן. Alle Wörter, die er darunter befaßt, sucht er auch durch die Bedeutung zu verknüpfen, indem er auf ihren Anteil an fides, firmitas, certitudo hinweist. So erklärt er das Part. אֹמֵן fidus, fidelis, curator, procurator, dispensator, oeconomus, nutritius, cuius fidei infans seu puer alterius commissus est, eum ut fideliter curet, cuius fideli administrationi officium aliquid concessum et commendatum est, a fide scilicet, quae in dispensatore potissimum spectari solet atque requiritur, unter Berufung

[1]) Mir liegt die 2. Auflage, Basel 1564, vor.

auf 1. Kor. 4, 2. Ebenso stellt er im Niph. fidum, fidele esse voran. Zum Hiph. bemerkt er: in tertia conjugatione האמין saepenumero in scriptura sacra usu venit, et Hebraeis idem valet, quod Graecis πιστευω, et Latinis credidit, fisus est, dictis fidem habuit, alterius verbis seu promissionibus acquievit, certo statuit esse verum quod sibi dictum est, verbis seu promissis innixus seu fulcitus est, persuasionem certam habuit de re aliqua, certus fuit de re aliqua in corde suo. Er erhärtet dies durch den im Sprachgebrauch deutlich bezeugten Gegensatz zum Zweifel. Die einzelnen Stellen ordnet er danach, ob האמין absolut gebraucht oder mit ב oder ל oder את einem andern Worte verbunden ist. Von der Scheidung der Bedeutung, die Flacius hierbei angenommen hat, findet sich bei Forster nichts.[1]) Er faßt האמין wesentlich intransitiv, als einen Zustand, in dem man sich befindet, wie er selbst der Übersetzung von Gen. 45, 26 noch die Worte beifügt: ex hoc loco clare apparet hoc verbum significare motum cordis certo assentientem dictis, et esse contrarium dubitationi, sicut postea quando currus videt, quos sibi Joseph filius miserat, legitur revixisse spiritus eius.

Die Arbeit Forsters hat große Anerkennung gefunden und ist vielfach ausgeschrieben worden, z. B. von Mercier in seinen Beiträgen zu der Ausgabe des Pagninus, doch hat der Widerspruch gegen die Rabbinen und deren Nachahmung ihm auch bei manchen, z. B. R. Simon, mehr oder weniger harten Tadel eingetragen. Forsters großes und unbestreitbares Verdienst besteht darin, daß er durch die Vergleichung des Sprachgebrauches und die sinnende Vertiefung in den Zusammenhang der Bedeutung verwandter Wörter das, was Flacius in geringem Umfange begonnen, in weiterem durchgeführt und so für die Späteren die Bahn zu selbständiger Arbeit gebrochen hat.

Elf Jahre nach Forsters Wörterbuch, 1568, erschien zu Wittenberg das Wurzelwörterbuch von J. Avenarius,[2]) dessen

---

[1]) Dagegen schiebt Mercier in seine von Forster entlehnte Erweiterung des von Pagninus hierzu Bemerkten die Worte ein: cum ב maiorem vim habere puto: ut cum ל Fidem habere significet, cum ב vero Inniti: vel Certo sibi persuadere: Fidere: Pro vero, certo et indubitato habere.

[2]) Der Verfasser ist bekannter durch sein Gebetbuch unter seinem deutschen Namen Habermann.

Eigenart der Titel kennzeichnet mit den Worten: סֵפֶר הַשָּׁרָשִׁים Hoc est, Liber Radicum seu Lexicon Ebraicum, in quo omnium vocabulorum biblicorum propriae ac certae redduntur significationes . . . Adiecta est plerisque Radicibus Symphoniacarum linguarum derivatio. Zum Verständnis der hebräischen Wörter wird eigentlich Neues nicht beigebracht, da die fleißig zusammengestellten Ableitungen griechischer, lateinischer und deutscher Wörter aus den entsprechenden hebräischen zwar zum größten Teile neu sind, aber nichts zur Erklärung der hebräischen helfen. Avenarius schließt sich den Ausführungen Forsters ziemlich eng an, indem er sie kürzt und durch die äußere Gestaltung seines Buches übersichtlicher macht. Bei האמין läßt er die Bedeutung confisus est ganz weg — er schreibt sie allein בטח zu — und giebt nur fidem habuit, credidit an. Von אֱמֶן leitet er *ὀμνύω*, *ὄμνυμι*, *ὁμόω* und *διόμνυμι* ab.

Den ersten Versuch, durch die Vergleichung der andern orientalischen Sprachen das Verständnis des Hebräischen zu fördern, machte das 1612 zu Hannover als opus posthumum erschienene Lexicon Pentaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum, et Arabicum von Valentin Schindler. Für die Erkenntnis von האמין ist kein Fortschritt zu verzeichnen. Schindler beschränkt sich auf das, was schon früher gesagt ist, und schließt sich im einzelnen öfter an Forster an. Er umschreibt das Hiph. האמין, Chald. הֵימַן[sic], Syr. הַימֵן: verum, fidele, stabile, certum, putavit, certo credidit, fidit, confidit, fidem habuit, ordnet die hebräischen Beispiele nach der Konstruktion wie Forster und fügt ihnen die für das Syrische und Arabische bei.

Die bei Schindler gemachte Erfahrung wird durch das bekannteste polyglotte Lexikon, das E. Castellus für die Londoner Polyglotte ausgearbeitet hat (1669), nur bestätigt. An Mercier sich anschließend (vgl. oben S. 9 Anm. 1) sagt er zu האמין: Credidit, fisus est. Est aliquando absolutum : at saepius c ל, et Fidem habere significat : vel c ב, et maiorem vim habet, Inniti, certo sibi persuadere, pro indubitato habere. Die beiden Zeugnisse mögen genügen, um festzustellen, daß diese Art von Wortforschung für die Erkenntnis von האמין keine Frucht gebracht hat.

Eine solche Frucht ist auch nicht aus der dogmatischen Beschäftigung mit dem Worte erwachsen, wie z. B. J. Gerhards Loci theologici (1610 ff.) zeigen. Er behandelt im Locus decimus sextus de justificatione per fidem auch fidei significationes,[1]) wofür er zunächst auf die Schrift des Flacius verweist. Was er selbst bringt, geht nicht über die Ausführungen des Flacius, einschließlich der in seiner Clavis, hinaus, vgl. über האמין § 72.

Mancherlei Neues und Lehrreiches bietet erst J. Cocceius in seinem 1669 zuerst erschienenen Lexicon et Commentarius Sermonis Hebraici et Chaldaici. Seine Untersuchungen hat er in den der Ausgabe von 1714[2]) beigegebenen Observationes de distinctiori significatione selectarum vocum linguae Hebraicae ex usu Scripturarum . . . ex ipsius operum *ἀνεκδότων* Tomo II. noch einmal aufgenommen und zum Teil seine früheren Ergebnisse umgestaltet. Er versucht ganz wie Forster die verschiedenen Bildungen des Stammes אמן einheitlich zu verstehen, führt aber alles auf eine sinnliche Bedeutung zurück. Er beginnt mit dem Part. אֹמֵן, das er ein nomen officii, sed ab actu desumti nennt, wie רוֹעֶה u. a., „proprie *κομιστής*. Actus, a quo appellatur, est gestare infantem in ulnis, in sinu. Trager eines jungen Kinds, Versorger, Warter." Er unterscheidet das fem. אוֹמֶנֶת curatrix, gestatrix pueri, ausdrücklich von מֵינֶקֶת „nutrix, Seugamme."[3]) Die „natura verbi" erkennt er auch im Niph. an der Stelle Jes. 60, 4, sonst bestimmt er als dessen Bezeichnung „verbleiben, fest, beständig sein", giebt dafür einige Belege und schließt mit der Bemerkung „hinc Syris אֵמַן et אִתַּאמַּן perseverare."[4]) Zu

[1]) § 65 ff. ed. Preuß III, 349 ff., Cotta VII, 73 ff.

[2]) Sie ist von J. H. Maius besorgt, und ihre Vorzüge vor den früheren rühmt der Titel: Editio novissima, prioribus longe correctior atque auctior. Utpote in qua I. Infinita menda sublata, II. Significationes numeris distinctae, III. Voces omissae restitutae, IV. Auctoris notae Lexicae subiunctae, V. Animadversiones et supplementa adiecta sunt.

[3]) Auch אָמִין qui in sinu gestatur (Thr. 4, 5) und אָמוֹן filius in sinu gestatus (Pr. 8, 30) zieht er hierher.

[4]) Er läßt sogleich die Nomina אֱמֶת, אֱמוּנָה und אֱמוּן folgen. Aus seiner Erläuterung ist zweierlei hier hervorzuheben: als Erster leitet er אמת ausdrücklich vom Niph. ab („hinc est אמת") und zeigt den

dem Hiph. האמין bemerkt er zunächst: Sine dubio habet significationem ex אֱמוּנָה et אָמֵן. Dem entspricht nun die Erläuterung, die er den nach der Konstruktion geordneten Stellen giebt. Wie er für אמונה als 4. Bedeutung „fides, qua quis credit, quae est animi firmitas“ nennt, so umschreibt er האמין, an Jes. 28, 16 (qui credit, non praeceps feretur) anknüpfend mit den Worten: „qui animum suum ἑδραιοῖ, στηρίζει, βεβαιοῖ, confirmat; confer Hebr. 13, 9 et alibi.“[1]) Etwas ausführlicher erklärt er האמין ל „πιστεύειν τινί, credere alicui, jemand gläuben, trauen. Hic significatur certitudo et firmitas animi ad recipiendum sermonem, vel propter eius qualitatem, vel propter loquentis aestimationem“, und ähnlich האמין ב „πιστεύειν ἐπί τινι, vel εἰς τινα, credere in aliquem, est certum et minime ambiguum habere animum circa sermonem auditum propter aestimationem testis, vel circa rem factam aut faciendam propter sufficientiam et inclinationem aut voluntatem alterius. Est in eo confidentia.“ Er macht seine Erklärung noch deutlicher durch die Vergleichung und Unterscheidung von בטח: Distinctius est בָּטַח, quod excludit metum mali. quod non semper notat הֶאֱמִין בְּ, Nam id certae rei respectu dicitur. Den Beschluß macht Jud. 11, 20: Non credidit Sihon Israëlem transire

---

Zusammenhang mit dessen sinnlicher Bedeutung auf, indem er sagt: „Veritas omnis manet, habet firmitudinem, et verum cum vero connexum compactumque est atque eo fulcitur ac statuminatur“; zugleich aber ist er der erste, der die Wahrheit in „die Übereinkommung der Rede oder der Gedanken und des Urteils mit der Sachen, wie auch der Sachen mit der Verheißung“, gesetzt hat, worin ihm, ohne von ihm zu wissen, G. Hoelemann (Bibelstudien I, 1861: „Die biblischen Grundbegriffe der Wahrheit“ S. 23) und H. Wendt („Der Gebrauch der Wörter αληθεια αληθης und αληθινος im Neuen Testament auf Grund des alttestamentlichen Sprachgebrauchs untersucht,“ Studien und Kritiken 1883, besonders S. 513 ff.) gefolgt sind. Über die Unwahrscheinlichkeit einer solchen relativen Bedeutung vgl. F. Böttcher, Lehrb. der hebr. Spr. I, § 15 und P. de Lagarde, Mitteilungen I, 101 u. f.

[1]) In der Auffassung von Job. 39, 24 (non manet equus, quum extat vox tubae): „לֹא יַעֲמֹד עַצְמוֹ נֶאֱמָן non facit se ipsum firmum, manentem in loco. Stare loco nescit,“ ist er unabhängig von S. Bochart — vgl. dessen Erklärung von Job. 39 in seinem 1663 erschienenen Hierozoicon sive de animalibus S. Scripturae l. II c. VIII, ed. Rosenmüller I, 104 ff. (1. Ausg. I 148 ff.) — denn er hat sie bereits 1644 in seinem Kommentar zu Hiob ausgesprochen, s. zu c 39 § 19.

per terminum suum. h. e. non reputavit Israëlem fidelem quoad hoc לֹא חָשַׁב נֶאֱמָן. Nur an dieser Stelle, wo es allein „cum accusativo“ steht, legt er ihm transitiven Sinn bei, sonst faßt er es, wie die angeführten Worte klar bezeugen, stets intransitiv.

Bei dieser — von Jud. 11 abgesehen — durchaus einheitlichen, einfachen und durchsichtigen Erklärung von האמין ist Cocceius aber nicht geblieben, und das muß um so mehr auffallen, wenn man die in den Observationes dafür eingetauschte Erklärung mit der ursprünglichen vergleicht. Er unterscheidet hier „pro ratione constructionis“ zwei Bezeichnungen: חָשׁוֹב נֶאֱמָן judicare fidum, wann es mit dem acc. verbunden wird, oder שִׂים אֱמוּנָה statuere veritatem et firmitudinem in objecto, cum quiete judicii et affectus. Die erste Bezeichnung findet sich nur Jud. 11, 20, wo er neben der im Lexikon vertretenen Auffassung noch eine zweite zur Wahl stellt: nisi malis; non sivit transire בֶּאֱמוּנָה benigne et sine incommodatione. Während er nun früher dem Wort an allen andern Stellen die intransitive Bedeutung innerer Festigkeit und Gewißheit beilegte, erklärt er es jetzt transitiv und weist die innere Bewegung erst an die zweite Stelle. Er erläutert seine Erklärung mit den darauf folgenden Worten: ubi et actus metaphorice transitivus in objectum, et reciprocus sive intransitivus in subjecto cernitur. Dazu teilt er die seiner Meinung nach sachlich identische, nur nicht so klare und der Eigentümlichkeit von אמונה entsprechende Erklärung von Kimchi mit: הַמַּאֲמִין בְּאֶחָד נוֹתֵן הָאֱמוּנָה בּוֹ וְסוֹבֵר שֶׁהוּא אֱמֶת qui credit in aliquem, statuit fidem in illo, et judicat, verum esse. Aber auch hier stellt er noch eine andere Auffassung zur Wahl: Si minus placet a nomine, derivetur a Cal, per metaphoram; ut sit, praebere se sustentandum et fulciendum, ad animi quietem, veluti alumnum in alterius vel personae vel rei firmitudine, fide ac veritate, wofür er auf Jes. 26, 3 und 46, 3 verweist. Dann führt er die einzelnen Stellen nach der Konstruktion geordnet auf. Dieselbe Unentschiedenheit zeigt sich bei Jes. 28, 16 (credens non praecipitabit) h. e. qui lapidi fundamenti tribuerit firmitudinem judicio, et quieto affectu ei immanserit, is nec temeritate consilii, nec metu aut fuga mali praecipitabit etc. Posset et explicari per Jes. 26, 2. Diesem

Beispiel sei noch Job. 39, 24 beigefügt, wo die frühere Erklärung nur leise umgebogen ist: equus non quiescit fidens rebus, quum sonat tuba.

Auf den Unterschied zwischen האמין ל und האמין ב geht er diesmal näher ein. Er teilt zuerst wieder die griechischen Übersetzungen mit und fährt dann fort: neque fere est differentia, nisi quod prius non videtur usurpari, nisi ubi affirmatio est objectum creditum proprie [sic]: posterius etiam fiduciam notat, ubi nulla intercedit affirmatio: (saltem alterius. Nam sui judicii affirmatio semper intervenit) ut docti quidam volunt. Während es bisher rätselhaft bleibt, warum Cocceius seine frühere Auffassung so eigentümlich geändert hat, bringt der folgende Satz erwünschten Aufschluß: quod concedere Socino possumus, qui operose de hoc agit in libro de Serv. p. 4 c. 9 ita tamen, ut non necessario alterum ab altero excludatur, sed in Dei fide utrumque concurrat: item ut confidentia non tantum futurum spectet, sed et praesens et praeteritum : denique etiamsi futurum, expiationem peccatorum, ratione applicandi fructus, futuri temporis esse intelligamus, ut ex constructione hujus verbi nihil ad eam negandam effici possit. Nach den einzelnen Beispielen faßt er seine Ausführungen in den Satz zusammen: Ergo credere in aliquo, est ponere in illo אֱמוּנָה veritatem, fidem et constantiam.

Auf der Einwirkung von F. Socinus beruht demnach die geänderte Auffassung von Cocceius. Deshalb ist es am passendsten, hier die leitenden Sätze jenes Mannes einzufügen, obwohl sie schon 1594 im Druck erschienen.[1]) Das von Cocceius angeführte Werk führt den Titel: De Jesu Christo Servatore, hoc est, cur et qua ratione Jesus Christus noster Servator sit, Fausti Socini Senensis Disputatio.[2]) Außer dem von Cocceius angezogenen 9. Kap. des 4. Teiles gehört noch das 10. und 11. hierher (a. a. O. S. 229—239). Socinus unterscheidet eine doppelte Bedeutung des Wortes „Glaube", nämlich „assensus" und „fiducia oder confidentia." Er scheidet sie nach der Konstruktion: Credere alicui und Credere in aliquem, sive in

[1]) Ich benutzte die Ausgabe seiner Schriften in der Bibliotheca fratrum Polonorum, Irenopolis 1656, Bd. I und II.

[2]) A. a. O. II, 115—246.

aliquo. Hoc enim, fiducia, illo, assensio potissimum significatur. Hierbei geht er nun auf das Hebräische zurück, von dem er sagt (S. 230 b): Hebraeae linguae usus est, ut et Credere alicui, et Credere in aliquo dicat; Graecae vero (nimirum apud eosdem sacros scriptores) idem est quidem usus; sed Hebraicam illam locutionem, Credere in aliquo, significantius quodammodo exprimere solet, et Credere in aliquem, dicere. Dabei ist er der Meinung, daß der Sprachgebrauch diese Scheidung durchführe, und sucht selbst „Glauben" und „Vertrauen" noch dadurch zu trennen, daß er das Vertrauen auf Zukünftiges, nämlich die verheißenen Güter, beschränkt, obwohl er zugestehen muß, daß auch in Credere alicui meistens Vertrauen enthalten sei und die Zustimmung nur überwiege. Ausdrücklich weist er auch darauf hin, daß Christo oder seinen Worten glauben dasselbe bezeichne als ihm gehorchen (235 a). Schließlich faßt er das Ergebnis seiner Ausführungen zusammen in die Worte: ex quibus verissimum id esse liquet . . . Christi fidem, . . . qua ipsa per se Deus nos justificat, confidentiam in ipso Christo esse, id est, cum firma spe ea consequendi, quae ipse sibi obedientibus promisit, Christi praeceptorum obedientia (S. 238 b).

Hiergegen erhob Cocceius Widerspruch, vermochte aber so wenig wie die orthodoxen Dogmatiker, z. B. J. Gerhard, jene falsche Trennung durch einheitlichere Fassung von האמין, das ja beide Bezeichnungen beschloß, zu überwinden, sondern ließ sich durch den Gegensatz zu stärkerer Betonung des Fürwahrhaltens bestimmen, das er nun wie schon Flacius dem Vertrauen voranstellte, ohne jedoch zu einem gewissen Verständnis kommen zu können.

Diese verschiedenen Deutungen von האמין hat Jak. Gusset in seinen Commentarii Linguae Ebraicae, 1702 (2°) in Amsterdam erschienen, einer genauen Prüfung unterworfen.[1])

[1]) Den Zweck seiner fleißigen Arbeit spricht er auf dem Titel mit den Worten aus: in quibus praecipue opera impenditur primario significatui et sensui dictionum phrasiumque, accurata investigatione definiendo: homonymiis, et interpretationibus vagis, ancipitibus, arbitrariis, elimiandis, Locis insignibus SS. Scripturae explanandis: Parallelis Veteris et Novi Testamenti, tum peculiari discussione, tum collatione mutua,

Zuerst untersucht er die verschiedene Konstruktion von האמין
Er spricht die Vermutung aus, daß die Verbindung mit ל die
selbe Verbindung bei שמע, die mit ב aber die gleiche bei ראה
nachahme, oder ל die Richtung zu Gott durch den Glauben, ב
die Gründung in ihm bezeichne. Doch ergiebt sich ihm schließlich
aus dem Sprachgebrauche, daß beides auf eins hinauskomm
und kein Unterschied vorhanden sei. Da es ihm nun feststeht
daß „Glauben" intransitiven Sinn hat, erscheint es ihm als ei
beachtenswerter Umstand, daß im Hebräischen das Hiph. gesetz
werde, um „glauben" auszudrücken, und er wirft deshalb di
Frage auf: quare forma maxime activa ad intransitivum
sensum notandum deligebatur? (F). Er untersucht zunächst
wie weit die bisher gegebenen Antworten eine Lösung darbieten
An quod is, qui credit, faciat quoad se eum, in quem
credit, firmum ac dignum, cui innitamur: atque sicut lo
quitur Scriptura, qui credit in Deum *σφραγίζει* eum esse
verum; qui vero non credit, facit ipsum Deum mendacem
Dies kann er nicht annehmen, weil dazu die Konstruktion nich
paßt: Hanc rationem non amplector, quia nudum nomen
hic sensus requireret, sed hoc semper habet ב aut ל quae
non quadrarent. Er wendet sich nun zu der zweiten: An
quod credendo firmas teipsum, et eximis ex vacillatione
dubii, aut ex motu perquisitionis, nec amplius transis ex
una cogitatione in aliam, idque per istam relationem quam
cum loquente contrahis, ei credendo ac innitendo?[1]
Dann wäre נַפְשׁוֹ oder עַצְמוֹ „sich selbst", oder ähnliche ent
sprechende Worte zu ergänzen; aber auch dies lehnt er ab
quia talia efferuntur per Hithpahel, quod tamen ne seme
quidem hic adhibetur. Deshalb versucht er das Hiph. hie
anders zu erklären: Hoc potius censeam, Hiphil, per se
activum, intransitivum tamen hic evadere, quia denota
actionem immanentem, subauditurque nomen termini in
trinseci formalisque illius actionis, nempe אֱמוּנָה fidem, au

---

firmandis et vindicandis. Die 2. von J. Ch. Clodius 1743 besorgt
Ausgabe (4°) stimmt in den Randbuchstaben, nach denen citiert wird, ziemlich
genau mit der ersten überein.

[1]) Diese Auffassung ist von Cocceius in seinem Kommentar über Hio
vertreten, s. zu c XV, § 22.

si τὸ διασυρτικὸν seposueris, credulitatem.[1]) Diese Redewendung versteht er nach der Analogie von servire servitutem als credere fidem alicui . . . hoc est, efformare fidem (nam credere active sumebam) concipere credulitatem, quo subjungetur non inepte, alicui vel in aliquo, quia illa credulitas dicata est alicui, cui credis, et si alio modo cogitationem inflectas, in illo constituitur ut in fundamento (G. H.). Seine Erklärung stützt er durch andere Beispiele, unter denen das erste, הַפְרִיס פַּרְסָה bifidungulans bifidam ungulam, den Ausdruck vollständig bietet, aber auch einmal elliptice gebraucht wird: מַקְרִין וּמַפְרִיס (Ps. 69, 32) bifidungulans et cornificans vitulus, also für die andern Beispiele die Norm enthält: Vides itaque nomen cognatum verbo in Hiphil aliquando diserte subjungi, quandoque suppleri tacitum. Daraus folgert er weiter, daß das verwandte Nomen bei manchen Verben beständig verschwiegen und nur im Sinn ergänzt werden könne, wie es sich mit dem eben erwähnten מקרין verhalte: Nulla igitur difficultas est post האמין supplere mente אמונה etsi nunquam plene ac diserte האמין אמונה legatur. Die Ergänzung von אֱמוּנָתוֹ oder eines wurzelverschiedenen נַפְשׁוֹ die denselben Sinn ergiebt, weist er ab, denn ad Grammaticam quod attinet, primum exemplum illud הפריס פרסה nobis pro normâ esse debet, ut nomen cognatum, et id sine affixo, subaudiamus. Als weitere Belege für das intransitive Hiph. bringt er noch bei: הַדְשֵׁא דֶּשֶׁא herbificet herbam terra (Gen. 1, 11), מַזְרִיעַ זֶרַע seminificans semen, quod etiam elliptice omisso nomine extat Lev. 12, 2. Für diesen letzten Fall zählt er eine ganze Reihe von Verben auf: הֶחֱזִיק, הֶבְכִּיר, הֶבְדִּיל, הוֹבִישׁ, u. a. und bemerkt dazu, daß es nicht ihre Art sei, ein Affix zu sich nehmen; denn er habe nur ein einziges Beispiel dafür finden können, nämlich כְּהַפְנוֹתוֹ 1. Sam. 10, 9.[2])

[1]) Aus seiner Erklärung von אמונה sei hier noch das Wichtigste angemerkt. Er sagt: semper significat moralem virtutem, nempe fidei aut fidelitatis, faßt demgemäß auch Ex. 17, 12 das Wort als Tropus (firmitatem illam animi ejus ut vivae imagines referentes) und beschreibt אמונה als virtus, et in Deo Ps. 96, 13 et in homine, qua sibi invicem firmiter haerent, hic ut Deo suo, ille ut populo suo. Haec dispositio utrinque praecedit opera, estque eorum causa.

[2]) Dies gehört gar nicht hierher, da es שכמר neben sich hat, also transitiv gebraucht ist, vgl. Klostermann z. d. St.

Der Wert dieser Untersuchung von Gusset besteht in dem klaren Beweis, daß die üblichen Auffassungen von האמין sprachlich unhaltbar seien. Er hat die im Hiph. liegende Schwierigkeit deutlich aufgewiesen und selbst eine sprachlich unanfechtbare Lösung gegeben. Aber obwohl er für lange Zeit die gründlichste Untersuchung geliefert hat, hat sein Ergebnis keine Anerkennung gefunden. In seiner Besprechung des Hiphil behandelt V. E. Löscher[1]) auch האמין. Die Schwierigkeit dieses Ausdrucks ist ihm durch die Arbeit von Gusset klar geworden, aber dessen Lösung hat er sich nicht angeeignet, weil sie ihm noch nicht genügte; denn er sagt: Difficillimum explicatu videtur verbum Hiphilicum האמין credidit a Kal אמן nutriit; Sed cum hoc verbum statum inferat, nec hactenus satis enucleatum videatur, facile hic nobis temperamus. Die Erklärung des Pagninus („Instit. p. 237“), daß im Glauben zwei Akte seien, der eine des Intellekts, der andere des Willens, der vom Intellekte bewegt wird, und so jener durch das Hiph. trefflich ausgedrückt werde, scheint ihm besser gefallen zu haben, da er sie mit bene monet Pagninus einführt. Seine eigene Meinung sprechen die Worte aus: Quantum hactenus assequi potui, vox ista notat, efficere ut aliquid certum ac stabile sit, quod ad credendi notionem, quam usus huic vocabulo dedit, proximo accedit. Aber sie ist ihm doch von Gusset erschüttert worden, denn er fügt den abschließenden Satz bei: Quod si exceptio hic aliqua tolerandum est, hanc unicam elegerim; quod nimirum verba Hiphil, quorum Kal obsolevit, ejus significationem sustineant.

Bei den Späteren läßt sich keine Einwirkung von Gusset merken. Die alte unklare Unterscheidung von credere und confidere, zum Teil ausdrücklich noch nach der Konstruktion, wird ruhig weitergeschleppt.

Eine Ausnahme macht J. D. Michaelis, der in seinen Supplementa ad Lexica Hebraica 1792 eine von allen abweichende Erklärung von האמין versuchte. Unter N 107 spricht er mit allem Vorbehalt (haec ut conjecturalia pono, ipse adhuc diffidens) die Vermutung aus, das Wort könne auch

---

[1]) De Causis Linguae Ebraeae Libri III von 1706, l. II. c VII, 6 (S. 388).

sonst, wie Jes. 30, 21, Denominativ von יָמִין sein, eigentlich dextram alicui porrigere, jemandem die Rechte reichen, wenn man seinen Versprechungen glaubt und sie annimmt. Sic proprie foret, credere promissis, dein latius et universum, credere. So erklärt er auch Jud. 11, 20, dessen gewöhnliche Auffassung (non credidit Sihon Israeli, non tutum putavit, transitum ei concedere) er abweist, weil in diesem Fall לישׂראל hätte gesagt werden müssen. Seine Vermutung hat in der 5. Aufl. des Lexikons von Cocceius der Herausgeber Ch. F. Schulz 1793 angemerkt, sonst ist sie, wie es scheint, der Erwähnung nicht wert gefunden worden. Sie ist hier angeführt als ein Zeichen, daß die gewöhnliche Erklärung von J. D. Michaelis nicht als befriedigend empfunden wurde, und so als ein Zeugnis dafür, daß jene Erklärung eine bessere an ihrer Statt fordert.

Eine Abweichung von der Regel, wenn auch nur eine geringe, zeigt sich bei J. G. Eichhorn. Die von Socinus betonte enge Verbindung des Glaubens mit dem Gehorchen hat er, wenigstens an zwei Stellen, zur Gleichsetzung gesteigert. In der dritten von ihm 1793 verbessert und vermehrt herausgegebenen Auflage des zuerst 1756 erschienenen Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum von J. Simonis fügt er nach den beiden von Simonis angegebenen Bedeutungen (verum, certum, fidum habuit Jud. 11, 20 und credidit, fisus est) noch hinzu: quandoque obedivit (Synon. τοῦ שָׁמַע) posito antecedente pro consequente 2. Reg. 17, 14, Ps. 119, 66. Diesen Zusatz hat G. B. Winer in der vierten von ihm 1828 besorgten Auflage wieder gestrichen, und auch sonst ist er unbeachtet geblieben.

Während Eichhorn nach seiner Umschreibung von confidere und credere האמין an allen Stellen (wohl außer Jud. 11, 20) intransitiv gefaßt hat („firmum esse"), nimmt es W. Gesenius in seinem Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti (1829 ff.) transitiv. Denn nur für die eine Stelle Job. 39, 24, wo er aber die Auslegung von Kimchi u. a. (credere) noch offen läßt, zählt er als die 4. Bedeutung von האמין auf: fortasse intrans. ut saepe Hiphil in sermone poetico, constitit firmus. Er hat es demnach sonst für transitiv gehalten. Das muß um so mehr auffallen, als er schon 1810 im Hebräisch-Deutschen Handwörterbuch unter den Bezeichnungen von האמין zuerst „sich stützen"

genannt hat,[1]) und im Thesaurus selbst seine „transitive" Auffassung mit den Worten beschreibt: pr. pro firmo habuit, hinc 1) innixus est rei . . . 2) pro fido et tuto habuit, fidem habuit alicui, confisus est . . . 3) credidit . . . Dieser Selbstwiderspruch ist aber durchaus verständlich und nur ein handgreiflicher Beweis dafür, daß Gesenius wie viele seiner Zeitgenossen keine klare Vorstellung von confidere und credere besaß, vielmehr ihm alles in einem allgemeinen pro firmo habere verschwamm.[2])

Seitdem gelangte man allmählich zu einer einheitlicheren und klareren Auffassung von האמין, wobei die intransitive Bedeutung sich immer mehr Anerkennung verschaffte. Von den Lexikographen erklärte bereits E. Meier das Wort als „innerlich festhalten,

---

[1]) Im Thesaurus hat sich diese Auffassung auch für das Kal durchgesetzt, als dessen Grundbedeutung fulcivit -- fulcitus est bezeichnet wird; seitdem hat sie sich in den Ausführungen über אמן behauptet, ist aber ausdrücklich abgelehnt worden von E. Meier in seinem Hebräischen Wurzelwörterbuch von 1846 (S. 281) und A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament 1885 (S. 12).

[2]) Zur Kennzeichnung der Auffassung und Wertschätzung des Glaubens in jener Zeit sei aus alttestamentlichen Theologien und ähnlichen Werken folgendes angemerkt. L. Bauer nennt in seiner Theologie des Alten Testaments (1796) bei der Darstellung der „ältesten Moral" § 149 (S. 333) als dritten der „moralischen Begriffe" Abrahams „Vertrauen zu Gott, daß er seine Zusagen erfüllen werde." De Wette hat in seiner Biblischen Dogmatik von 1813 nichts über den Glauben im Alten Testament zu sagen, ebenso Gramberg in seiner Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments, 1829—1830. Baumgarten-Crusius erklärt in den Grundzügen der biblischen Theologie (1828) S. 430 f.: „In der einfachsten Bedeutung: Vertrauen auf Gott, welcher gesprochen habe, und alles erfüllen könne; kommt der Begriff [des Glaubens] in der ältesten und späteren, israelitischen Zeit häufig vor. Im Patriarchenleben wird ihm ein Verdienst beigelegt: ohne, daß dem übrigen Verhalten derselben ein solches abgesprochen oder dieses überhaupt herabgesetzt würde. (Nicht: statt Tugend angerechnet; sondern, als solche.)" Ähnlich bemerkt D. v. Cölln, Biblische Theologie (1836) I, 257 über Gen. 15, 6, diesem Schriftsteller sei „die Vorstellung eigentümlich, daß Abraham durch das Vertrauen, welches er der göttlichen Zusicherung schenkte, sich als einen frommen Mann bewährt oder seine צְדָקָה an den Tag gelegt habe V. 6." — W Vatke, Die Religion des Alten Testaments, I 1835, und B. Bauer, Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien, I 1838, geben keine Erklärung des hebräischen Wortes, sondern nur Reflexionen nach Hegelscher Philosophie, vgl. bei ersterem S. 629 ff., bei letzterem S. 90 f.

innere Festigkeit haben", allerdings von seinen unmöglichen Wurzeltheorien aus, (a. a. O. S. 280 f.)[1]) Unter den Auslegern[2]) hat Franz Delitzsch das Wort am eingehendsten behandelt. Seit seiner Auslegung des Propheten Habakuk (1843) hat er als die Bedeutung von האמין das Trauen hervorgehoben und der Konstruktion mit ב die Bezeichnung der fiducia fidei, der mit ל die des assensus fidei zugeteilt. Dabei hat er ausdrücklich ausgesprochen, daß der Wurzelbegriff der Festigkeit stets in das Subjekt, nicht in das Objekt falle.[3])

Von den Werken, die dem Gebiete der „biblischen Theologie" angehören, enthalten mehrere ausführlichere Darstellungen von האמין.[4]) Unter ihre Zahl ist zunächst der Schriftbeweis von

---

[1]) Eine ähnliche Auffassung hat J. Fürst in seinem „Hebräischen und Chaldäischen Handwörterbuch über das Alte Testament", I 1857, vertreten.

[2]) Diese haben meist überhaupt keine Erklärung von האמין gegeben, sondern es nur dem „Vertrauen" gleichgesetzt. Das geschieht auch bei Hupfeld, in dessen Psalmenkommentar man noch am ersten eine Erläuterung erwartet.

[3]) Vgl. besonders Kommentar über die Sprüche (1873) S. 431 Anm. 1. Dieselbe Auffassung findet sich bei V. Ryssel, der in seiner Dissertation: „Die Synonyma des Wahren und Guten" (1872) S. 21 האמין nach dem arabischen 'âmana als „innerlich transitiv" erklärt: „in den Zustand innerer Festigkeit und Sicherheit kommen in Bezug auf eine Sache, sich auf sie verlassen, an sie glauben, sodaß also die Präp. ב als ein niti (acquiescere) in re aufzufassen ist." Ebenso ist sie noch in der von F. Mühlau und W. Volck besorgten 11. Aufl. des Handwörterbuchs von Gesenius vertreten. Dagegen hat F. Buhl in seinen Ausgaben sie verwischt, da er wieder „für fest halten, trauen" als zweite Bedeutung verbunden der ersten „Festigkeit beweisen" gegenübergestellt hat, wie es ähnlich Hoelemann in auffällig unklarer Weise gethan hat, vgl. Bibelstudien I (1861) S. 7 „Stand halten", S. 43 f. „trauen, d. h. für treu und zuverlässig halten", „festinniges, persönlich hingebendes Sichverlassen" und „Erfassen und Festhalten (für האמין ב)" nebeneinander. Eine durchgängig intransitive Erklärung bietet auch das Hebräische Wörterbuch von Siegfried-Stade (1893).

[4]) Häufig findet sich aber auch hier nicht oder nur wenig mehr als in den Kommentaren, vgl. Steudel, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments, 1840, S. 285; C. v. Lengerke, Kenâan. Volks- und Religionsgeschichte Israels, 1844, S. 248; S. Lutz, Biblische Dogmatik, 1847, S. 165 f., wo es heißt, daß im Alten Testament als „subjektive Bedingung zur Erlangung der Gnade mitunter der Glaube gesetzt" werde, „aber auf eine ganz eigene untergeordnete Weise"; Duhm, Theologie der Propheten, 1875, S. 155. 173 f.; A. Kayser, Die Theologie des Alten Testaments, 1886, S. 114, vgl. 214; K. Schlottmann, Kompendium der biblischen Theologie,

Hofmann zu rechnen, ([1]1852–1855) [2]1857–1860, wo der Glaube als die Gerechtigkeit des sündigen Menschen in der biblischen Erzählung von den Anfängen der Geschichte an bis auf Habakuk eingehend aufgezeigt wird, vgl. I, 581—597. Als die „nächste" Bedeutung von האמין nennt Hofmann „an etwas halten, bei etwas bleiben", S. 591, wie er ähnlich schon in „Weissagung und Erfüllung" (1841), I 220, Jes. 7, 9 umschrieben hat: „So ihr an dieser Zusage nicht festhieltet im Glauben, würdet ihr selbst keinen festen Halt noch Bestand haben."[1]) Daß so selten im Alten Testament vom Glauben die Rede sei, hat er als auffällig hervorgehoben und auch eine Antwort auf die Frage, warum das der Fall sei, zu geben versucht, indem er auf den Gegensatz verweist, in dem „das rechte Verhalten zu Gott alttestamentlich bezeichnet sein wollte," S. 596 f.

Als die subjektive Bedingung des Heils im Alten Testament hat den Glauben auch H. Schultz in seiner Alttestamentlichen Theologie, ([1]1869) [5]1896, behandelt, vgl. S. 332—337. Er betont, daß sich nirgends eine ausdrückliche Lehre von dem gerechtmachenden Glauben finde und der Sprachgebrauch durchaus fließend sei. Für האמין „trauen" nimmt er als „Grundbegriff" (S. 332 Anm. 1) den des „fest" „sicher haltens" an und bespricht zugleich in Kürze die verwandten Ausdrücke בטח, חסה u. s. w. Auch auf den in den Erzählungen vorausgesetzten Glauben hat er ausdrücklich hingewiesen.

Kürzer in der Form, aber nicht verkürzt am Inhalt ist der Glaube von G. F. Oehler in seiner Theologie des Alten Testaments, ([1]1873) [3]1891, dargestellt, besonders in § 203, S. 730—733. Er zeigt zunächst, wie die Forderung des Glaubens durch das ganze Alte Testament hindurchgeht, und schildert dann negativ und positiv, was der Glaube sei. Den positiven Inhalt faßt er als „ein Festmachen oder Stützen (das

---

([1]1889) [2]1895, S. 15; A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, 1895, S. 432 (vgl. S. 90), wo האמין als Bezeichnung des „Vertrauens" (der gläubigen Hingabe) und des „hoffenden Festhaltens an dem Unsichtbaren oder erst Verheißenen" den andern Ausdrücken wie בטח ganz gleichgestellt ist.

[1]) Vgl. die ähnliche Übersetzung von Delitzsch zu dieser Stelle. — Etwas anders giebt Hofmann in der von Volck 1880 herausgegebenen „Biblischen Hermeneutik" S. 65 האמין durch „Festhaften" wieder.

ist die eigentliche Bedeutung des האמין), nämlich ein Fest-machen des Herzens an dem göttlichen Verheißungswort, ein sich Stützen auf Gottes Macht und Treue".[1]) Der Ausdruck האמין bezeichnet nach seiner Meinung den Glauben „als Akt des Festmachens, Stützens des Herzens" im Unterschied von נאמן und dem Nomen abstraktum אֱמוּנָה, die „den Zustand der Festigkeit und Beständigkeit des Herzens im Halten an Gott und seiner Verheißung" bezeichnen. Auch die האמין in der Bedeutung nahe stehenden Wörter zieht er zu seiner Darstellung herbei, besonders diejenigen, die der Zukunft zugewendet sind.[2])

Außerdem ist האמין als die Grundlage der neutestamentlichen Aussagen über den Glauben von A. Schlatter[3]) und

[1]) Ganz ähnlich beschreibt E. Riehm in seiner „Alttestamentlichen Theologie", 1889, den Glauben (S. 297): „Das Wesen des Glaubens besteht im allgemeinen in dem innerlichen Überzeugtsein von der Macht und Gnade des Bundesgottes und von der Zuverlässigkeit des unmittelbar von ihm selbst oder mittelbar durch seine berufenen und beglaubigten Diener kund gemachten Wortes, sei es gebietenden oder weissagenden, drohenden oder verheißenden Inhalts." Den hebräischen Ausdruck erläutert er in Anm. 1 mit den Worten: „האמין = Festigkeit beweisen bezüglich der Gewißheit der Überzeugung und der Wankellosigkeit der Gesinnung des Vertrauens und der Treue . . . Gewöhnlich ist es die Person Jehovahs selbst, an welcher der Glaube zuversichtlich und ohne Wanken festhält."

[2]) Die gewöhnliche Auffassung von האמין als „vertrauen" wird auch von den Vertretern der „religionsgeschichtlichen Auffassung des Alten Testaments" geteilt, vgl. das hebräische Wörterbuch von Siegfried-Stade, 1893, unter אמן. Wenn Duhm in seinem Kommentar zu Jesaja (1892) bei der Erläuterung von Jes. 7, 9 das Glauben dem „Einsehen" in c 6 gleichsetzt (vgl. auch zu 28, 16), so wird dies auch im Sinne Duhms nur relativ zu nehmen sein, da das Vertrauen ihm doch wohl als die Hauptsache und das „geistige Sehen und Hören" nur als Mittel dazu gelten wird, wie es K. Marti in seinem Kommentar (1900) zu Jes. 7, 9 ausgesprochen hat. Die von Duhm und Marti behauptete Erfindung des Ausdrucks „Glaube" durch Jesaja (eine ähnliche Andeutung findet sich bereits bei Stade, Geschichte Israels, 1. Aufl. 1887, S. 594 Anm. 2) hat die Untersuchung auf ihre Wahrheit zu prüfen, ebenso die Ansicht von dem Wesen und der Entstehung des Glaubens, die R. Smend in seinem „Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte", ([1]1893) [2]1899, bei der Besprechung des von Abraham bewiesenen (S. 100 f.) und von Jesaja geforderten Glaubens (S. 225 f.) vorgetragen hat.

[3]) „Der Glaube im Neuen Testament" (1. Aufl. 1885, S. 11—27), . Aufl. 1896, S. 11 ff., 365 ff.

H. Cremer[1]) eindringend untersucht worden. Schlatter macht darauf aufmerksam, daß das Wort, mit seinen Synonymen verglichen, nur selten im Alten Testament als Ausdruck des auf Gott bezogenen Lebens verwendet werde, „jedoch dann, wenn es geschieht, immer mit Prägnanz." „Das Glauben wird dann hervorgehoben, wenn das Verhältnis zu Gott vom Menschen nur mit Anstrengung durch Überwindung von Schwierigkeiten festgehalten werden kann" (a. a. O. S. 12), nämlich „wenn Gott Schwieriges verheißt oder fordert"; und darum hat es „als vertrauende Entscheidung für Gott die niedergehaltene Versuchung in sich" (S. 13). Auch die enge Verbindung des Glaubens mit dem Gehorchen wird an Jes. 7, 9, Dt. 1, 32. 9, 23 und 2. Reg. 17, 14 aufgezeigt. Den hebräischen Ausdruck האמין erläutert er dadurch, daß er ihn den „unbefestigten Zuständen der Seele", wie „Furcht, Argwohn, Zweifel und Sorge" gegenüberstellt und gemäß der mit אמן verbundenen sinnlichen Anschauung „tragen, halten, gehalten, fest sein" als „die Bethätigung der innerlichen Festigkeit durch Zuversicht und Vertrauen" kennzeichnet (S. 371). Die Konstruktion mit ב wird daraus erklärt, daß die feste, gewisse Sicherheit an ihrem Objekt hafte und in ihm ihren Grund habe, die mit ל wird als schwächerer Gebrauch und als Begrenzung des Begriffs auf dasjenige Trauen gefaßt, mit dem die Rede eines andern als zuverlässig und richtig bejaht werde, da hier nicht das Haften an, sondern die Zuwendung zu der Person oder Sache, der man glaubt, in Betracht komme. Ein Verbindung mit dem Akkusativ wird auch für Jud. 11, 20 nicht anerkannt, אֶת „dürfte präpositionell kräftig gedacht sein."

Ebenso hat Cremer nachdrücklich hervorgehoben, daß von האמין nur die Rede ist, wo es einen Gegensatz zu überwinden gilt, wo es sich um eine bedeutsame Entscheidung handelt und deshalb die ihm nahestehenden Ausdrücke (בטח, יחל, הוחיל, חסה, קוה, חכה) nicht passen. „Es ist Bezeichnung desjenigen Verhaltens, welches in entscheidender Zeit, die Versuchung oder Anfechtung überwindend oder allem Entgegenstehenden Trotz bietend Gott ergreift, hält

[1]) Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. 8. Aufl. 1895, besonders unter πιστις S. 781 ff. und πιστευειν S. 797 ff.; vgl. auch: Die paulinische Rechtfertigungslehre (1899) S. 65 ff.

und so ihn hat" (a. a. O., S. 782). Daraus, daß האמין „das Wort für den Entscheidungsglauben" ist, erklärt sich also sein seltenes Vorkommen. Aus dieser Bedeutung wird der Begriff grundlegender Anerkennung abgeleitet, besonders für לא האמין: „Denn in entscheidender Zeit handelt sich's den Botschaften und Forderungen Gottes gegenüber in Widerstreit gegen Versuchung und Anfechtung um die einfache Anerkennung, das Ja oder Nein, wahr oder nicht wahr des Willens oder der Verheißung Gottes, um ein trotzdem und dennoch". Es wird noch ausdrücklich beigefügt: „Dieser Übergang von dem fest sich stützen, dem sich fest verlassen, zum anerkennen, für wahr halten und demgemäß sich halten ist nicht wie im Griechischen eine Abschwächung der ursprünglichen Vorstellung, sondern es ist nur die Betonung der ersten That des entscheidenden Glaubens." Das Neue, das die Untersuchungen von Schlatter und Cremer ergeben haben, besteht also darin, daß האמין, wenigstens im Verhältnis zu Gott, als ein Glauben unter besonderen Umständen erkannt worden ist.

Schaut man von dem hier erreichten Punkte rückwärts auf den Weg, der bis dahin zurückgelegt ist, so bemerkt man, wie trotz aller Schwankungen und Rückschritte die Untersuchung dazu geführt hat, daß האמין überwiegend als Ausdruck eines Zustandes oder einer dem Subjekte selbst zugewandten (reflexiven) Thätigkeit aufgefaßt wird, und die Bezeichnung einer auf ein Objekt übergehenden (transitiven) Thätigkeit für dies Wort, die früher als die Hauptsache und die Grundlage der andern Bedeutung vorangestellt ward, entweder nachgestellt und untergeordnet oder ganz beseitigt worden ist. Zugleich wird man aber auch inne, wie mannigfaltig der Inhalt des Wortes beschrieben wird. Das scheint doch darauf hinzuweisen, daß die Untersuchung hier noch nicht zum Abschluß gekommen ist; wenigstens ist noch keine solche Klarheit in der Erkenntnis des Wortes erreicht, daß der alte Widerstreit als ausgefochten gelten könnte.

II. Die aus den bisher versuchten Erklärungen und dem Textbestand des Alten Testaments sich ergebende Weise der vorliegenden Untersuchung.

Aus dem bisher zurückgelegten Weg ergiebt sich nun, wie die Untersuchung weiterzuführen ist. Die Vergleichung mit andern Sprachen hat sich nicht als eine Hilfe, zum Teil sogar als schweres Hindernis erwiesen. Das erste zeigt sich bei der Heranziehung verwandter Sprachen in den polyglotten Wörterbüchern; das zweite wird offenbar in der Einwirkung des lateinischen credere. Dies Wort hatte Augustin nach der Konstruktion in drei Bedeutungen zertrennt,[1]) die Scheidung war von P. Lombardus in seine Sentenzen (l III, dist. 23. lit. D) aufgenommen und seitdem für die Vorstellung dessen, was Glaube sei, bestimmend geworden, nicht nur für die Scholastiker, sondern auch für die auf sie zurückgreifenden protestantischen Dogmatiker.[2]) Hieraus erklärt sich, daß auch für האמין die Scheidung nach der Konstruktion durchzuführen immer wieder versucht wurde und daß bis auf Winer und Gesenius credere und confidere als

[1]) Seine Worte lauten nach der Wiedergabe J. Gerhards: Aliud est credere in Deum, aliud credere Deum, aliud credere Deo. Credere Deo est credere, vera esse, quae loquitur, quod et mali faciunt, et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum est credere, quod ipse sit Deus, quod et mali faciunt. Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et eius membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Loci XVI § 67 ed. Preuß III, 350a. Cotta VII, 76.

[2]) Hierfür bietet J. Gerhard in seinen eigenen Ausführungen und in seinen zahlreichen Anführungen einen guten Beweis.

gesonderte Bedeutungen aufgeführt wurden. Wie aber die lateinischen Äquivalente für האמין der klaren Erkenntnis hinderlich waren, so auch die deutschen „glauben, vertrauen." Diese sind zu vieldeutig und verleiten deshalb zu leicht auch zu einer ähnlich unbestimmten Auffassung von האמין. Damit nun die Untersuchung von diesem Hindernis nicht gefährdet werde, sind solche abgeschliffene Übersetzungen möglichst zu vermeiden, und als Aufgabe ergiebt sich, die Bedeutung des hebräischen Wortes so aufzuzeigen, daß die ihm eigentümliche Bezeichnung nicht durch fremde Vorstellungen verwischt, vielmehr in ihrer Besonderheit durchsichtig wird. Diese Aufgabe durch eine sorgfältige Untersuchung des alttestamentlichen Sprachgebrauches zu lösen, wird durch die bisher auf demselben Wege gewonnenen Ergebnisse gewiesen.

Ehe aber eine solche Lösung von neuem versucht wird, bedarf es bei dem gegenwärtigen Stande der theologischen Wissenschaft noch einer kurzen Verständigung über die Stellung, die diese Untersuchung zu ihrer Quelle, den Schriften des Alten Testaments einnimmt. Das Alte Testament wird hier als das Buch betrachtet, das der Gemeinde Israels zur Erbauung diente. Aus diesem Gesichtspunkte erklärt sich die Zusammenstellung seiner verschiedenen Bestandteile und die in ihnen vorliegende Sprache, die nach dem Urteil des Philologen J. Olshausen „im ganzen genommen rücksichtlich der Lautgesetze und der Gestaltung der Wörter eine große Gleichförmigkeit und einerlei Stufe der geschichtlichen Entwicklung"[1]) zeigt. Wenn das Alte Testament der Gemeinde diesen Dienst leisten sollte, mußte ihr dessen Sprache verständlich sein. Daher ist es wahrscheinlich, daß unverständlich gewordene Ausdrücke durch entsprechende verständliche ersetzt wurden und so durch eine oder mehrere Überarbeitungen der Sprachstand der Bibel mit dem der Gemeinde auf einer Stufe erhalten wurde, bis die Verdrängung des Hebräischen durch das Aramäische eine Übersetzung in diese Sprache nötig machte.[2])

[1]) Lehrbuch der hebräischen Sprache (1861) § 3 a; vgl. auch B. Stade, Hebr. Gram. § 16 f.

[2]) Die verschiedenen Ausgaben der Bibelübersetzung Luthers können den Vorgang anschaulich machen. Allerdings läßt sich die entgegengesetzte Annahme, daß der hebräische Text in seinem Konsonantenbestand von der ältesten Zeit an ohne absichtliche Änderungen sich erhalten habe, weil er verständlich geblieben sei, bis jetzt nicht widerlegen.

Wann dies geschehen ist, läßt sich bis jetzt nicht sicher bestimmen. Während es nach Olshausen „kaum zweifelhaft sein kann, daß die Sprache bis zum Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts bei einem bedeutenden Teile des jüdischen Volkes noch ihre alte Reinheit im wesentlichen bewahrt hatte",[1]) erklärt P. de Lagarde[2]) „das weiß ich, daß die Juden als Muttersprache nach 444 nicht hebräisch sprachen: daß das, was wir Hebräisch nennen, ihnen damals lediglich Sprache des Kultus und des Rechts war", und vermutet, daß die Aussprache der heiligen Texte „schon zur Zeit des Esdras" künstlich gelehrt wurde. Es fehlt eben bis jetzt an irgend einem unumstößlichen Zeugnis, nach dem ein festes Urteil über den Sprachstand des Alten Testamentes gefällt werden könnte. Die Siloah-Inschrift ist zu kurz und nicht einmal sicher zu datieren, so wenig als die Bruchstücke des Jesus Sirach und die ältesten Stücke der Mischna. Solange wir aber nicht wissen, aus welcher Zeit der hebräische Text stammt, und seine Geschichte so gut wie gar nicht kennen und mit der so wichtigen griechischen Übersetzung der LXX kaum besser daran sind, werden alle Versuche, die Bestandteile dieses Textes zeitlich zu ordnen, völlig unsicher bleiben, wie die bunte Mannigfaltigkeit in der Datierung bis zum ersten nachchristlichen Jahrhundert klar erweist.[3]) Deshalb sieht diese Untersuchung davon ab, die einzelnen Bücher des Alten Testamentes oder ihre Quellen nach zeitlich verschiedenen Sprachstufen zu ordnen, und verzichtet von vornherein auf den Versuch, danach die Entwicklung der Bedeutung von האמין festzustellen, falls sich eine solche überhaupt annehmen läßt.[4]) Sie beschränkt sich darauf, den Sprachgebrauch des Wortes möglichst genau zu erforschen, um so seinen Inhalt klar zur Anschauung zu bringen, und stellt deshalb den der einfachen

---

[1]) Allerdings mit Ausnahme vieler Israeliten, besonders der außerhalb des heiligen Landes Wohnhaften, a. a. O. § 3d.

[2]) Mitteilungen I 98.

[3]) Die Unsicherheit des auf so schwankendem Boden errichteten Baues der Quellenscheidung hat A. Klostermann in seiner Abhandlung „Der Grundfehler aller heutigen Pentateuchkritik" und deren Nachtrag (Der Pentateuch 1893, S. 1 ff. für jeden unvoreingenommenen Philologen deutlich gezeigt.

[4]) Darauf muß häufig auch bei einem viel reicher und sicherer überlieferten Sprachgute verzichtet werden, vgl. für das Lateinische F. Heerdegen, Lateinische Semasiologie (1890), S. 125 Anm., für das Deutsche H. Paul, Grundriß der germanischen Philologie (1891) I, 212.

Erzählung von dem der kunstvollen Dichtung gesondert dar und fügt den der prophetischen Schriften, die ja eine Mittelstellung einnehmen, zwischen sie ein. Die Verwendung des Wortes האמין für Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens scheidet sie von der für das Verhältnis des Lebens mit Gott und stellt jene als den gemeinen Sprachgebrauch dieser als dem heiligen Sprachgebrauche voran.[1]) Der Untersuchung der einzelnen Stellen wird eine Übersicht über den Gebrauch von האמין im Alten Testamente voraufgeschickt, um die daran gleich anzuschließenden Bemerkungen statistischer Art anschaulich zu machen.

---

[1]) Diese Benennung schließt sich dem hebräischen קדש an, sofern damit bezeichnet wird, daß etwas von den gewöhnlichen Verhältnissen abgeschieden, also in einem besonderen Verhältnisse, nämlich dem zu Gott, steht; vgl. H. Cremer unter dem Worte ἅγιος, a. a. O. S. 44. Die Bezeichnung „theologischer Sprachgebrauch" (vgl. besonders: W. J. Gerber, Die hebräischen Verba denominativa insbesondere im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments 1896) muß als irreführend abgelehnt werden.

III. Die Untersuchung der Bedeutung von האמין im alttestamentlichen Sprachgebrauch.

Übersicht über den Gebrauch von האמין im Alten Testament.[1])

	A unverbunden.	B verbunden.						Summa			
		1. mit Personen		2. mit Unpersönl.		3. mit Sätzen					
		a. durch ב	b. durch ל	a. durch ב	b. durch ל	a. Infin.	b. כי	gemein	heilig	profaisch	poetisch
Gen.		[*15, 8]	45, 26.					1	1	2	
Ex.	([*4, 31])	[*14,31 *19,9]	[4, 1(8)]		([*4,8,9])		([*4, 5])		8	8	
Num.		[14,11. 20,12]							2	2	
Deut.		([1, 32])	([9, 23])	28, 66				1	2	3	
Jud.						11, 20		1		1	
1. Sam.		*27, 12						1		1	
1. Reg.					10, 7			1		1	
2. Reg.		([17, 14])							1	1	
2. Chr.		[*20, 20 (20)]	[32, 15]		(9, 6)			1	3	4	
Summe von I.	[1]	1+[9]=10	1+[4]=5	1	2+[2]=4	1	[1]	6	17	23	
Jes.	[7, 9. *28, 16]		[*43, 10]		[*53, 1]				4	4	
Jer.		12, 6	40, 14					2		2	
Jon.		[*3, 5]							1	1	
Mich.		7, 5.						1		1	
Hab.	[1, 5]								1	1	
Summe von II.	[3]	2+[1]=3	1+[1]=2		[1]			3	6	9	
Ps.	[*116,10]	([78, 22])		([78, 32]) ([*106, 12]) [*119, 66]	([106,24])	[27, 13]			7		7
Prov.		26, 25			*14, 15			2			2
Job	29, 24. 39, 24	[4,18.(15,15)]		15, 31. 24, 22. ((39, 12)).[2])		15, 22	[9, 16] *39, 12	6	3		9
Thr.							4, 12	1			1
Summe von III.	2+[1]=3	1+[3]=4		2((3))+[3]=5	1+[1]=2	1+[1]=2	2+[1]=3	9	10		19
Summa Summarum.	2+[5]=7	4+[13]=17	2+[5]=7	3((4))+[3]= 6(7)	3+[4]=7	2+[1]=3	2+[2]=4	18	33	51	

[1]) Durch eckige Klammern ist der heilige Sprachgebrauch bezeichnet; wo ein Stern gesetzt ist, steht das Wort ohne Verneinung; runde Klammern bedeuten, daß eine Stelle nicht selbständig, sondern nur die Wiederaufnahme einer früheren ist.

[2]) Hier ist das Subjekt des mit כִּי angefügten Satzes vorweggenommen und durch ב unmittelbar mit האמין verbunden, sodaß diese Stelle unter dieser Spalte nicht als voll mitgezählt werden darf.

Demnach enthält der masſoretiſche Text האמין an 51 Stellen, unter denen 18 dem gemeinen, 33 dem heiligen Sprachgebrauch angehören. Das Verhältnis der beiden Verwendungen in den drei Gruppen der geſchichtlichen, prophetiſchen und poetiſchen Bücher iſt 6 zu 17 (I), 3 zu 6 (II), 9 zu 10 (III). Läßt man aber diejenigen Stellen, die andere wieder aufnehmen, außer Betracht und zählt nur die ſelbſtändigen, die verſchiedene Gelegenheiten betreffen,[1]) ſo verſchiebt ſich das Verhältnis im ganzen wie im einzelnen ſehr ſtark: Dann bleiben nämlich für den gemeinen Sprachgebrauch noch 17 übrig, für den heiligen aber nur 19, und in den einzelnen Gruppen ſtehen ſich jetzt gegenüber: 5 und 8 (I), 3 und 6 (II), 9 und 5 (III)[2]). Beachtenswert iſt ferner das Verhältnis der Fälle, wo das Wort unverneint ſich findet, zu den übrigen: nur 18 ſind nicht verneint, und unter dieſen entfallen 15 auf den heiligen Sprachgebrauch, wovon 4 als Wiederholungen abzuziehen ſind, ſodaß nur 3 des gemeinen Sprachgebrauchs 11 des heiligen an die Seite treten. Schließlich ſoll noch betreffs der Konſtruktion, die im ganzen wie im einzelnen aus der Überſicht deutlich ſein wird, darauf hingewieſen werden, daß keinerlei Unterſchied in der Bedeutung durch die Anfügung mittels ב oder ל bewirkt wird. Das zeigt der Augenſchein, wenn bloß Ex. 4, 18 mit 14, 31. 19, 9, Deut. 1, 32 mit 9, 23, Pſ. 106, 12 mit V. 24 verglichen wird; wie dies zu verſtehen ſei, muß die Einzeluntersuchung ergeben, die nunmehr zu beginnen hat.

1. Der gemeine Gebrauch von האמין.

Als Ausgangspunkt bietet ſich Gen. 45, 26. Die Söhne Jakobs verkündigen ihrem Vater: „Noch lebt Joſeph, und er iſt Herrſcher über das ganze Land Ägypten.“[3]) Als die Wirkung

---

[1]) Die Verteilung kann erſt die Einzelerklärung begründen, auf die deshalb verwieſen werden muß.

[2]) Welche Bedeutung dieſe Zahlen durch die Vergleichung mit den האמין „ſynonymen“ Wörtern erlangen, kann erſt ſpäter gezeigt werden.

[3]) Wenn Keil in ſeinem bibliſchen Kommentar (³1878) zu der Stelle וכי mit Berufung auf Ewald, Gram. § 330 b, als „ſteigernde Verſicherung“ genommen und mit „ja“ wiedergegeben hat, (vgl. auch die Überſetzung der Geneſis von E. Kautzſch und A. Socin zu der Stelle „ja . . . ſogar“), ſo wird das der gewöhnlichen Auffaſſung (vgl. Delitzſch, Dillmann

dieser Worte auf Jakob wird erzählt: וַיָּפֹג לִבּוֹ כִּי לֹא הֶאֱמִין לָהֶם. Es fragt sich, was ויפג לבו bedeutet. Die älteren Lexikographen setzen פוג nach jüdischer Tradition gleich רפה oder חלש, S. Münster umschreibt es mit defecit, dissolutum est, und die andern ähnlich; ebenso fassen es die älteren Ausleger.[1]) Luther hat dagegen Widerspruch erhoben, ist aber nicht durchgedrungen. Er meint, es bezeichne eine gewöhnliche Geste: „den Kopf schütteln, und hum sagen, Ei es ist Narrentheidung, es wird nichts daraus." Deshalb möchte er es gern mit „er achtets nicht" wiedergeben.[2]) Erst bei Cocceius[3]) findet sich wieder eine abweichende Auffassung. Er umschreibt: „intermittere, subsistere: Still stehen", und übersetzt Ps. 38, 9 mit „dirigui, ich bin erstaunet oder erstarret." Wie die Bemerkung des Maius in seinen Animadversiones et supplementa ad J. Coccei lexicon zeigt, ist diese Deutung aus dem „chaldäischen" und syrischen Gebrauch des Wortes auf das Hebräische übertragen worden. Durch die Autorität von J. D. Michaelis ist dann diese Auffassung (er selbst übersetzt „sein Herz blieb kalt") zur herrschenden geworden, ohne daß ihre Richtigkeit für das Hebräische des Alten Testaments erwiesen worden wäre. Schon das muß auffallen, daß zur Bezeichnung der Kälte und des Eises nach der in ihnen sichtbar werdenden Festigkeit und Starrheit andere Stämme (קרר, קרח, syr. קרשׁ u. s. w.) gebraucht werden, פוג dagegen nur vom Nachlassen, Abnehmen der Wärme. Dadurch wird die Vermutung nahe gelegt, daß „kalt werden" sich erst durch Verengerung (Determination)[4]) aus einer allgemeineren Bedeutung von פוג entwickelt habe. Dies wird durch die verwandten Stämme פגג,[5]) פגל, פגר, die Spaltung und Trennung und dadurch bewirkten oder darin erscheinenden Mangel oder Nachlassen von Festigkeit und Halt und schließlich völlige Auf-

---

zu der Stelle; E. König, Lehrgebäude II, 2 § 377 e) nicht vorzuziehen sein, wenn auch ein gewisser Nachdruck auf dem zweiten Teil des Satzes liegt.

[1]) Vgl. was Polus, Synopsis Criticorum 1669, zu der Stelle von ihnen mitteilt.

[2]) Vgl. E. A. Opera Lat. X 398 f.

[3]) Nicht erst bei J. D. Michaelis und Dathe, wie in Schulzii scholia in V. T. (1783) und Rosenmüllers scholia zu der Stelle angegeben ist.

[4]) Vgl. darüber Heerdegen, a. a. O. S. 57 ff.

[5]) S. Maius, a. a. O. unter פַּגָּה.

lösung ausdrücken, und ebenso durch die übrigen Stellen, an denen das Wort im Alten Testament vorkommt, bestätigt. Deutlich zeigt sich, daß Ps. 77, 3 die Übersetzung durch „kalt werden, erstarren" nicht paßt. Auch diejenigen Übersetzer und Erklärer, die sonst, z. B. Ps. 38, 9 das Wort so wiedergegeben haben, wählen hier andere Ausdrücke, z. B. „unermüdet" (De Wette), „ohne Unterlaß" (Olshausen), „wird nicht müde" (Bäthgen), „ermattet nicht" (Kautzsch). Ebenso läßt sich Hab. 1, 4 תָּפוּג תּוֹרָה verstehen: Weisung (Rechtsprechung) „erlahmt", wie Guthe[1]) übersetzt, sie verliert Halt und Festigkeit, weil der Entscheid gekrümmt ausgeht und es kein gerades, gerechtes Gericht mehr giebt. Außer diesen Stellen findet sich noch einmal das Niph. Ps. 38, 9: נִפּוּגֹתִי נִדְכֵּיתִי עַד־מְאֹד. Hier übersetzen die meisten Neueren: „ich bin erstarrt."[2]) Nun kann zwar der Zustand eines Menschen, der so zerschlagen ist, daß er sich nicht mehr rühren kann, nach seiner Unbeweglichkeit auch als Starrheit bezeichnet werden; aber damit ist nicht bewiesen, daß פוג hier diese Bedeutung habe. Wenn דכה oder דכא niemals bezeichnet, etwas durch schlagen oder stoßen fest machen, sondern stets, es dadurch zertrennen, so paßt dazu auf das beste נפוגתי als Ausdruck der inneren Spaltung und Trennung und der dadurch bewirkten Kraft- und Haltlosigkeit, die der Beter in dem das ganze ihm aus seiner Sünde gewordene Elend zusammenfassenden 11. Vers ausdrücklich nennt: עֲזָבַנִי כֹחִי.[3])

In denselben Zustand innerer Spaltung, Kraft- und Haltlosigkeit wird Jakob durch die Botschaft seiner Söhne versetzt. Als der Anblick der von Joseph ihm gesandten Wagen ihm das Wort seiner Söhne bestätigt, wird dadurch der erste Eindruck überwunden: „Der Geist Jakobs wurde lebendig" nennt es hier die Erzählung (V. 27), ebenso wie der Prophet das, was das Wohnen des heiligen Gottes in den Herzen der Zerschlagenen

---

[1]) Bei Kautzsch, Übersetzung des Alten Testaments.

[2]) Z. B. Olshausen, Hupfeld, Delitzsch, Bäthgen, Kautzsch; dagegen Duhm: „ich bin erschlafft"; vgl. auch Mühlau-Volck, a. a. O.: „kraftlos, ohne Lebenskraft sein."

[3]) Die beiden zu פוג gehörenden Nomina הַפּוּגָה Thr. 3, 49 und פִּיגָה Thr. 2, 18 drücken das Abnehmen und Aufhören der rinnenden Thränen aus, sodaß nirgends an ein Abnehmen der Wärme und Erstarren zu denken ist.

(נִדְכָּאִים, vgl. dazu Pſ. 38, 9 o.) wirkt, als das Lebendigmachen der Herzen beſchreibt, Jeſ. 57, 15. Als Grund für ſolche Wirkung der Botſchaft auf Jakob wird angegeben, daß er ſeinen Söhnen nicht glaubte.[1]) Dem Erzähler waren alſo „glauben“ und „ein geſpaltenes, kraftloſes Herz haben“ einander ausſchließende Gegenſätze, wovon das eine nicht bei dem andern beſtehen kann.[2]) Es iſt daher wahrſcheinlich, daß auch das Glauben eine Beſchaffenheit des Herzens und zwar, wie ſich aus dem Gegenſatz ergiebt, deſſen ungeteilte Feſtigkeit, den inneren Halt bezeichnet. Nach dem Zuſammenhange muß es dann eine ſolche Feſtigkeit bedeuten, die durch etwas außerhalb des Menſchen in ihm entſteht, und inſonderheit, wie es ſcheint, leichter durch etwas, das mit den Augen geſehen, als durch etwas, das mit den Ohren gehört wird, ſofern dies nicht von ſelbſt als Wahrheit feſtſteht, ſondern erſt der Beſtätigung durch einen augenſcheinlichen Erweis bedarf. Mehr läßt ſich vorläufig auf Grund des Zuſammenhangs nicht ſagen.

Die Unterſuchung wendet ſich deshalb zunächſt einer ähnlichen Stelle zu, 1. Reg. 10, 7. Die Königin von Saba, ſo wird dort erzählt, wird durch das Gerücht von der Weisheit und Pracht Salomos zum Beſuche des Königs getrieben. Als ſie ſeine Weisheit erprobt und ſeine Herrlichkeit geſehen hat, macht das ſolchen Eindruck auf ſie, daß „kein Geiſt mehr in ihr war.“ Die gewöhnliche Auffaſſung von וְלֹא הָיְתָה בָהּ עוֹד רוּחַ: „ſie geriet außer ſich“ (ſchon LXX), muß dieſe Redewendung, wie auch Mühlau-Volck, a. a. O. S. 780 a, ausſprechen, als hyperboliſch betrachten, da ſie ſonſt eine ſtärkere Erregung ausdrückt. Wörtlich gleich ſteht ſie Joſ. 5, 1: die Kunde von dem wunderbaren Durchzug Israels durch den Jordan bewirkt, daß das Herz der Könige der Amoriter „zerfloß und kein Geiſt mehr in ihnen war vor den Kindern Israel“, vgl. 2, 11. Mit dieſen Worten wird ein Zuſtand ſolcher innerer Auflöſung (vgl. 7, 5) bezeichnet, daß der Menſch dadurch wie ein Toter wird. Denn das iſt das Zeichen eines Toten, daß kein „Geiſt“ mehr in ihm iſt, vgl. Ez. 37, 8 von toten Menſchen, Hab. 2, 19. Pſ. 135, 17 von

[1]) „Glauben“ gilt hier nur als Wiedergabe von הָאֱמִין, um die beſtändige Wiederholung des hebräiſchen Wortes zu vermeiden; über den Inhalt von הָאֱמִין ſoll damit nichts ausgeſagt ſein.

[2]) Vgl. Jer. I und II z. d. St. (bei Schlatter, a. a. O. S. 21 Anm. 1)

den toten Götzen. Deshalb wird auch die Rückkehr aus diesem Zustand („sein Geist kam wieder zurück") ein Lebendigwerden genannt, wie es Jud. 15, 19 וַתָּשָׁב רוּחוֹ וַיֶּחִי von Simson heißt, der nach Erschlagung von 1000 Philistern vor Durst dem Tode nahe (אָמוּת בַּצָּמָא V. 18) durch wunderbar ihm geschenktes Wasser wieder zu Kräften kommt und lebendig wird; vgl. auch 1. Sam. 30, 12 ebenfalls von einem dem Tode nahen völlig Verschmachteten. Diese beiden letzten Stellen beschreiben deutlich das, was wir „Ohnmacht" nennen, wo das geistige Leben geschwunden ist und auch seine leibliche Grundlage und sinnliche Äußerung im Atmen[1]) mehr oder weniger nachläßt, sodaß auch wir hier von einem „zu sich kommen" reden und einen äußerlich sehr ähnlichen Zustand als „Scheintod" kennen. Dieser enge Zusammenhang des Ausdrucks mit dem Tode ist auch Jos. 5, 1 und 2, 11 nicht gelöst. Es handelt sich hier nicht um gewöhnliche Furcht und Mutlosigkeit, wofür das Buch Josua andere Worte verwendet, sondern, wie 2, 10. 13 und 7, 7. 9 erweisen, um Todesangst, die dem Menschen allen Halt und alle Kraft zerbricht und ihm den Atem raubt, daß er vor ihren Schreckbildern nicht mehr weiß, was er thun soll. Wenn man sich diesen Gebrauch der Wendung לֹא הָיָה רוּחַ בְּפ' vergegenwärtigt, wird man nicht geneigt sein, ohne zwingende Gründe eine „Hyperbel" anzunehmen. Solche lassen sich aber für 1. Reg. 10, 5 nicht finden; vielmehr führt der Zusammenhang darauf, daß die Königin von Saba, die ja durch das Gerücht von Salomos hervorragender Weisheit und Herrlichkeit zur Reise getrieben, also in starker innerer Unruhe und Spannung zu denken ist, dem Eindruck der Wirklichkeit nicht zu widerstehen vermochte, sondern ganz davon „hingenommen" wurde. Das ist ein Zustand, der einer Ohnmacht recht nahe kommt und leicht wirklich in sie übergehen kann. Die Ähnlichkeit mit Gen. 45, 26 fällt in die Augen. Wie dort durch die Botschaft von dem Leben und hohen Stand Josephs das Herz Jakobs kraft- und haltlos wird, sodaß Jakob wieder lebendig wird, als er mit seinen Augen die Bestätigung der Botschaft sieht, so wird hier die Königin durch die das Gerücht noch weit übertreffende Weis-

[1]) Das hebräische Wort רוּחַ umfaßt beides, das leibliche und geistige ungeschieden, vgl. z. B. Ps. 135, 17.

heit und Herrlichkeit Salomos der Lebenskraft beraubt, in einen todähnlichen Zustand versetzt, aus dem die Rückkehr sonst ebenso als „Lebendigwerden" beschrieben wird. Dazu kommt noch, daß sie V. 7 von sich bekennt: לֹא הֶאֱמַנְתִּי לַדְּבָרִים עַד אֲשֶׁר בָּאתִי וַתִּרְאֶינָה עֵינָי. Der Zusammenhang legt es nahe, und die Vergleichung mit Gen. 45, 26 bestätigt es, daß damit erklärt werden soll, wie es zu diesem Zustand der Königin gekommen ist. Sie hat den Worten[1]) nicht geglaubt, bis sie gekommen ist, und ihre Augen gesehen haben, daß ihr nicht die Hälfte gesagt war. Wieder erweist sich das Glauben genannte Verhalten als der Gegensatz der inneren Haltlosigkeit und zwar einer solchen, die damit in Beziehung steht, daß ein bloßes Hören und kein Sehen voraufgegangen ist. Ob hier mehr ein thätiges Verhalten als ein Zustand gemeint ist, läßt sich nicht sicher erkennen; der im 6. Vers vorausgeschickte Ausspruch אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי בְאַרְצִי עַל דְּבָרְךָ וְעַל חָכְמָתֶךָ erlaubt keinen gewissen Schluß, da über die Beziehung der אמת des Wortes zum האמין des Menschen nichts gesagt ist. Jedenfalls ist zu beachten, daß nach dem Zeugnis beider Stellen mit mangelndem Glauben eine starke Erschütterung des inneren und äußeren Lebens eines Menschen eng verbunden ist, woraus sich vermuten läßt, daß mit vorhandenem Glauben ein unerschütterter, fester Stand des Lebens verbunden sei.

Die bisher gewonnene Erkenntnis wird bestätigt und die noch unentschiedene Beziehung des Glaubens zu seinem Objekt wird deutlich durch Deut. 28, 66. Wenn alle Züchtigungen Gottes, sein Volk von seinem verkehrten Wege zu sich zurückzubringen, sich als vergeblich erweisen (verkündigt Israel die prophetische Rede), so wird Gott selbst sein Volk durch Krankheit und Seuchen verderben und vertilgen und den geringen Rest unter alle Völker zerstreuen. Auch dort wird es rast- und ruhelos sein, Gott wird ihm ein bebendes Herz, hinschwindende Augen und eine verschmachtende Seele geben (V. 65). Dann fährt die Rede fort, V. 66: „Es wird dein Leben dir gegenüber aufgehängt

---

[1]) Während hier der TM das Glauben auf die Worte bezieht, hat die LXX es mit geänderter Vokalisation auf die redenden Personen, ganz wie Gen. 45, 26 bezogen; in der Parallelstelle 2. Chr. 9, 6 stimmt auch die LXX mit dem TM überein.

sein, und du wirst — vor Angst — auffahren Tag und Nacht וְלֹא תַאֲמִין בְּחַיֶּיךָ." Mit diesem erschütternden Bild wird Israel die unaufhörliche Todesangst vor Augen gemalt, die ihm nirgends Ruhe läßt, bis es davon verzehrt ist. Diese Ruhelosigkeit beschreibt V. 65, der folgende Vers nennt zuerst den Grund derselben und dann die unmittelbare innere Wirkung, die sich in dem Seufzen (V. 67) Ausdruck giebt. Es handelt sich hier deutlich nicht um das, was Israel seinem Leben thun wird, sondern um das, was es an seinem von Gott in so ängstigenden Zustand versetzten Leben haben wird. Durch den Anblick seines in solcher Lage befindlichen Lebens wird Israel in Zittern und Beben versetzt werden. Darin offenbart sich, daß die innere Festigkeit gebrochen, der Halt verloren ist. Was selbst aufgehängt in der Luft schwebt und zwar so, daß es beständig in der Gefahr des Sturzes steht — diese Bestimmung erfordert der Zusammenhang —, das vermag keinen Halt zu gewähren; wer sich daran hält, muß mit seinem Halt zugleich zu Boden stürzen. Daß hier das Leben als der Halt vorgestellt ist, der den Menschen oder an dem sich der Mensch hält, kann nun nicht mehr wunder nehmen, nachdem an den bisher besprochenen Stellen ein enger Zusammenhang von Glauben und Leben sichtbar geworden ist. Wie jede Schwächung und Auflösung der Kraft und Festigkeit eines Menschen an seinem Leben zehrt, ihn dem Tode nahe bringt (davon handelten die früheren Stellen), so verzehrt jede Gefährdung seines Lebens seine Kraft und Festigkeit. Demnach gehören ebenso Leben und Festigkeit zusammen, wie Auflösung und Tod. Ob האמין hier bedeutet, daß das Leben der Halt des Menschen ist, der ihn oder an dem er sich hält oder beides zugleich, läßt sich vorläufig nicht sagen. Deshalb wird es am passendsten mit „Halt haben" wiederzugeben sein, das die passive und mediale Bedeutung in sich vereinigt. Wenn hier das, was keinen Halt gewährt, in sich selbst haltlos ist, so stimmt damit überein, daß auch Gen. 45, 26 und 1. Reg. 10, 6 der Halt als haltlos erscheint und erst dann Halt gewährt, als dieser Schein sich als falsch erwiesen hat, und es läßt sich vermuten, daß ohne den Erweis, Halt gewähren zu können, kein Halt entstehen kann.

Aus der Reihe aller im Alten Testament vorkommenden Stellen tritt Jud. 11, 20 heraus, da האמין hier in einzig-

artiger Verbindung steht. Das hat den neuesten Erklärer dieser Stelle, Budde, veranlaßt, האמין ganz zu verwerfen. Er sagt zu der Stelle: „‚er traute nicht durchziehen zu lassen'[1]) ist ganz unerhört. Nu. 21, 23 hat ולא נתן LXX. οὐκ ἠθέλησε, nach Nu. 21, 21 [statt 20, 21] und vielen Stellen = וַיְמָאֵן. Durch Verderbnis der letzteren oder Vermischung der beiden Lesarten ist der massoretische Text entstanden." Aber so wie Budde gethan, läßt sich die Schwierigkeit nicht lösen, da an die Stelle eines „ganz unerhörten" Ausdrucks nur ein andrer gesetzt worden ist. An keiner Stelle des Alten Testaments wird מאן mit את verbunden. Nach Nu. 20, 21 wäre noch נָתַן (oder תֵּת) vor את ישראל einzuschieben, wodurch auch erst die Übersetzung „durchziehen lassen" gerechtfertigt wäre. Diese nötige Ergänzung des Infinitivs von נתן wird aber nicht durch die LXX gestützt, da diese in Nu. 20, 21 mit δοῦναι wiedergegeben ist, hier aber jede Andeutung fehlt. Das schwierige ולא האמין einfach nach Nu. 21, 23 durch ולא נתן zu ersetzen, wird ebenfalls von LXX nicht begünstigt. Es steht für diesen in Jud. nicht seltenen Ausdruck niemals οὐκ ἠθέλησεν, meist οὐκ ἔδωκεν oder παρέδωκεν, einigemal ἀφῆκεν, vgl. 1, 34. 15, 1 A (ἔδωκεν B); besonders zu beachten ist die ähnliche Stelle 3, 28 לֹא נָתְנוּ אִישׁ לַעֲבֹר: οὐκ ἀφῆκαν ἄνδρα διαβῆναι A (ἀφῆκεν B). Demnach wird auch LXX A hier nicht לא נתן gelesen haben. Dazu bliebe die Entstehung von לא האמין unerklärt. Wenn man berücksichtigt, daß Deut. 2, 30 eine dritte, von Nu. 20, 21 und 21, 23 abweichende Form zur Darstellung derselben Sache gewählt ist, so wird man es von vornherein für wahrscheinlicher halten, daß auch Jud. 11, 20 ursprünglich ein besonderer Ausdruck gebraucht worden sei, und daher nicht an eine Gleichmacherei denken, zumal eine solche durch die Textgeschichte oft genug als Entartung erwiesen wird.[2]) Es ist deshalb erst einmal zu untersuchen, ob sich der „ganz unerhörte" Ausdruck nicht doch als

[1]) So ist die Stelle bei Kautzsch, a. a. O., wiedergegeben; vgl. noch Siegfried-Stade, a. a. O., unter אבן Hiph. und bereits J. D. Michaelis, s. o. S. 19. Hebräisch heißt es: וְלֹא הֶאֱמִין סִיחוֹן אֶת יִשְׂרָאֵל עֲבֹר בִּגְבֻלוֹ.

[2]) So könnte sich hier LXX A erklären, vgl. Deut. 2, 30, wenn es nicht vielleicht gegen B ursprüngliche, aber freiere und deshalb durch B geänderte Übersetzung von האמין ist.

hierher gehörig ausweise, ehe etwa eine Emendation vorgeschlagen werden kann. Israel will das ihm verheißene Land erobern und bittet, durch ein fremdes Land noch davon getrennt, den König desselben um freien Durchzug. Der Erfolg ist der, daß dieser sein Volk zum Streite wider Israel führt. Dies war das Gegenteil von der Gewährung der Bitte, und darauf machen Nu. 21, 23 und Deut. 2, 30 ausdrücklich aufmerksam. Wird schon an der letzten Stelle außerdem auch auf den inneren Zustand des Königs hingewiesen, so ist hier nur von diesem die Rede und zwar derart, daß zugleich die besondere Lage des Königs deutlich wird. Da nämlich Israel durch sein Land ziehen will, um eine ihm selbst stammverwandte Bevölkerung zu vertilgen und deren Land sich zum Wohnsitz zu erobern, mußte Sihon fürchten, in jener Geschick verflochten zu werden und so selbst dem Untergang verfallen zu müssen. Hier bot sich ihm nun in der Bitte Israels ein Halt für sein gefährdetes Leben, denn durch sie wurde ihm kund, daß er selbst der Gefahr entnommen sein sollte, seine Furcht also keinen Grund habe. Wenn er daran keinen Halt gewann, so erklärt sich das wie Gen. 45, 26. 1. Reg. 10, 6 daraus, daß ihm unter solchen Umständen das bloße Wort nicht als Erweis für die Festigkeit und Wahrheit genügte. Der Ausdruck לֹא הֶאֱמִין entspricht also völlig dem Zusammenhang der Stelle und macht durchaus keine Schwierigkeit. Das gilt nur von der Weise, wie die zugehörige Ergänzung damit verbunden ist. Denn bei den beiden andern Stellen, an denen הֶאֱמִין mit einem Infinitiv verbunden ist, Job 15, 22. Ps. 27, 13, handelt es sich um dasselbe Subjekt; wo dies wechselt, tritt כִּי statt des Infinitivs ein: Ex. 4, 5. Job 9, 13. 39, 12. Thr. 4, 12. Hieße es demgemäß hier: לֹא הֶאֱמִין כִּי יַעֲבֹר יִשְׂרָאֵל בִּגְבֻלוֹ, so fügte sich dies passend in den Zusammenhang ein. Es kommt noch hinzu, daß das Subjekt des Infinitivs vorangestellt und mit אֶת an הֶאֱמִין angeschlossen ist. Diese auffällige Konstruktion wird gewöhnlich als eine dem lateinischen acc. c. inf. entsprechende erklärt. Dagegen erhebt sich aber das Bedenken, daß die übrigen Belege sich nur bei solchen Verben finden, die auch sonst ihr Objekt mit אֶת zu sich nehmen; zu ihnen gehört הֶאֱמִין nicht. Schlatter hat daher vorgezogen, hier אֶת als präpositionell kräftig zu denken.[1]) Für diese Auffassung

[1]) A. a. O. S. 372, Anm. 1; s. o. S. 24.

kann als Analogie Job 39, 12 angeführt werden, indem hier das Subjekt des Satzes, auf das sich das Glauben bezieht, als erstes Objekt des Glaubens vorweggenommen und durch eine Präposition (ב) mit האמין verbunden ist. Auch ist es nicht ohne Beispiel, daß die Präposition את nur einmal neben häufigeren ב und ל zu belegen ist; z. B. bei dem Niph. נאמן nur Ps. 78, 8. Demnach könnte nur der Umstand, daß hier der Infinitiv statt eines Satzes mit כִּי steht, zu einer Änderung Anlaß geben. Eine Nötigung liegt nicht darin, und die von den parallelen Stellen abweichende und sich doch gut in den Zusammenhang einfügende Fassung zeugt für Ursprünglichkeit, sodaß der überlieferte Text einer ausgleichenden Emendation vorzuziehen ist.

Zur Erprobung dessen, was sich bisher als Inhalt von לא האמין, also negativ für האמין ergab, bietet sich in 1. Sam. 27, 12 die erste der drei Stellen, die über den positiven Sinn des unverneinten האמין im gemeinen Sprachgebrauch Auskunft geben. David, der schließlich vor Sauls Verfolgungen zu Achis, dem König der Philister geflohen ist und von diesem Ziklag zu Lehen erhalten hat, unternimmt Beutezüge ins Land der Gessuriter, Girsiter und Amalekiter,[1]) nennt aber dem fragenden Achis fälschlich das südliche Juda als das von ihm geplünderte Gebiet und hält seinen Betrug durch List aufrecht. Welchen Eindruck Achis davon erhielt, berichtet nun der 12. Vers: וַיַּאֲמֵן אָכִישׁ בְּדָוִד לֵאמֹר הַבְאֵשׁ הִבְאִישׁ בְּעַמּוֹ בְיִשְׂרָאֵל וְהָיָה לִי לְעֶבֶד עוֹלָם und bereitet so auf das weitere Verhalten des Königs zu David vor, das die nächsten Verse, 28, 1—2 und 29, 3—9 erzählen. Daß hier wirklich genannt sein soll, was Achis an David hatte, und nicht, was er an David that, erweist der Zusatz, der uns in die Gedanken des Königs einen Blick thun läßt: David hat sich bei seinem Volk in üblen Geruch gebracht, da er sich durch seine Raubzüge als Abtrünniger und Verräter an seinem Vaterland erwiesen hat, und muß infolgedessen ihm zu einem „Sklaven für immer" (vgl. Deut. 15, 17) werden. Achis war also nach seiner Meinung nicht nur seines furchtbarsten Feindes (vgl. 29, 5) ledig geworden, da David nach solchen Thaten unmöglich wieder ein Führer seines Volkes und so der Macht des Philisterkönigs

[1]) Die Namen sind nach der durchgesehenen Übersetzung Luthers gegeben.

gefährlich werden konnte, sondern hatte an ihm, der fortan in unlöslicher Unterthänigkeit ihm verbunden war und mit seiner Tüchtigkeit ihm zur Verfügung stand, eine feste Stütze seiner Macht und Herrschaft gewonnen, und wie sehr er ihrer bedurfte, zeigt der neu auflebende Streit mit Israel und die Eifersucht der andern Philisterfürsten, wie sie in ihrem c 29 geschilderten Verhalten offenbar wird. Daraus wird nun begreiflich, daß Achis, wie alsbald 28, 1 ff. berichtet wird, David nicht allein für den Krieg gegen Israel, sein Vaterland, zur Heerfolge auffordert, sondern ihm sogar in diesem Krieg seinen persönlichen Schutz überträgt, ihn, in unsere Zeit übersetzt, zum Befehlshaber seiner Leibgarde ernennt. So entspricht es vortrefflich dem ganzen Zusammenhang, daß Achis an David einen Halt für seinen gefährdeten Lebensstand hatte,[1]) und das Zeugnis über die Bedeutung des unverneinten הֶאֱמִין stimmt mit den andern über die des verneinten הֶאֱמִין vollkommen überein: wer einem andern glaubt, hat an ihm einen Halt, der sein Leben in Schwächung oder völligen Tod drohender Gefahr fest und stark macht.

Ist das aber die Bedeutung des Glaubens, daß er dem Leben Halt verleiht, so folgt daraus von selbst, wie wichtig es ist, daß dieser Halt des Lebens nicht an Haltlosem hafte: dann müßte das Leben selber haltlos werden und mit dem Haltlosen zu Grunde gehen. Vor solchem tödlichen Glauben an Haltloses wird daher wiederholt ausdrücklich gewarnt.

Mit diesen Stellen, Mich. 7, 5 und Jer. 12, 6, wendet sich die Untersuchung dem in den prophetischen Büchern vorliegenden Sprachgebrauch zu. Beide warnen vor dem Halt an den nächsten Stammes- und Geschlechtsverwandten, weil selbst bei diesen keiner zu finden ist. Micha bedient sich dieser Warnung, um die schaurige Zerrüttung seines Volkes zu schildern, vgl. V. 1—6. Selbst die engsten Bande, die Menschen verknüpfen können, sind zerrissen (V. 5—6); nicht einmal an den Angehörigen seines

[1]) Wenn LXX A giebt: *καὶ ἐπιστεύθη Ἀγχοὺς ἐν τῷ Δαυείδ*, so wird anzunehmen sein, daß רַיַּאֲמֶן statt רַיֶּאֱמֶן ausgesprochen wurde, da auch sonst *πιστευθῆναι* und נאמן sich entsprechen. Die Lesart von B: *καὶ ἐπιστεύθη Δαυείδ ἐν τῷ Ἀγχούς* scheint ein Versuch zu sein, den in den Zusammenhang nicht passenden Worten von A einen besseren Sinn zu verleihen, wobei jedoch der angefügte Participialsatz nicht ausgeglichen ist und den Text von A als ursprünglich bezeugt.

Hauses, an Familie und Freunden, die doch sonst dem Einzelnen einen Rückhalt bieten, kann jemand in dieser allgemeinen Auflösung einen Halt haben, sodaß das Leben beständig und überall gefährdet ist, wie schon V. 2 ausdrücklich sagt.[1]) Ganz ähnlich steht es Jer. 12, 6, nur gilt hier die Warnung dem Propheten selbst, der durch die Bewohner von Anathoth, seine Landsleute, mit dem Tode bedroht ist, vgl. 11, 18—21. Sogar seine Verwandten und die Angehörigen seines väterlichen Hauses haben sich heimtückisch gegen ihn bewiesen. Deshalb darf er auch in ihnen keinen Halt haben, wenn sie nun freundlich zu ihm reden und ihm so äußerlich als rechte Geschlechtsgenossen einen Rückhalt zu bieten scheinen.

Zwei ähnliche Zeugnisse enthalten die poetischen Schriften, und deshalb mögen diese gleich hier angefügt werden. Dieselbe Warnung vor dem mit dem Munde Freundlichen, im Herzen Feindseligen wird Prov. 26, 25—26 als allgemeine Lebensregel ausgesprochen. Ihr steht der Erfahrungssatz 14, 15 nahe, daß der allen Eindrücken offenstehende Thor[2]) auf jedes Wort hin Halt gewinnt, der Kluge aber auf seinen Schritt achtet. Das Gewicht dieses Satzes liegt darin, daß der Thor durch sein Verhalten sein Leben in der Gefahr verliert, der Kluge es aber vor dem Tode bewahrt.[3])

Wie schwer es aber ist, den rechten Weg zu gehen und weder zur Rechten noch zur Linken abzubiegen und so ins Verderben zu geraten, zeigt die Geschichte von dem Ende Gedaljas, Jer. 40, 13—41, 2. Als ihm gemeldet wurde, daß der ammonitische König Baalis den Judäer Ismael, den Sohn Nethanjas, zu einem Anschlage gegen sein Leben gedungen habe, gewann er für sein gefährdetes Leben keinen Halt an dem Überbringer der Botschaft, erklärte vielmehr auf das Anerbieten, den gedungenen Mörder heimlich aus dem Wege zu räumen (V. 15), die Meldung als Lüge (V. 16) und stürzte nun, da er so den ihm gebotenen Halt von sich gewiesen hatte, sein Leben in den Tod, 41, 2.

---

[1]) Hier erscheint zuerst בטח als Parallele von האמין; über das Verhältnis beider Ausdrücke s. u. S. 81 f.

[2]) Über die Bedeutung von פתי vgl. Delitzsch z. d. St. und S. 46 des Kommentars.

[3]) Daß die Thorheit das Leben in den Tod verstrickt, zeigt 9, 6, wo dem Ablassen von der Thorheit das Leben verheißen wird.

Hier ist also zum ersten Mal mit dem versagten Glauben das volle Gegenteil des Lebens, der Tod, als das unausweichlich folgende Ende ausdrücklich verknüpft und dadurch für das bisher gefundene Ergebnis der abschließende Erweis gegeben. Zugleich wirft diese Stelle ein Licht auf das Verhältnis des Glaubens zum Worte. Denn wenn Gedalja, wie V. 16 berichtet, den Überbringer der Botschaft als Beschützer seines Lebens damit abweist, daß er ihm sagt: „Haltloses redest du“ [1]), so wird durch diese Worte deutlich, warum er an ihm keinen Halt gewann: der solches redete, mußte selbst ihm haltlos erscheinen, weil er von der Botschaft den Überbringer nicht trennen konnte. Demnach steht Glauben in ausschließendem Gegensatz dazu, daß das Wort dessen, der Halt gewähren soll, als haltlos angesehen wird; in welcher Weise aber Glaube und Wort verbunden sind, läßt sich noch nicht sagen.

Während die bisher untersuchten Stellen einen einheitlichen Sprachgebrauch, der האמין mit einem bestimmten Lebensstande verbindet, deutlich erkennen lassen, macht Thr. 4, 12 eine Ausnahme: לֹא הֶאֱמִינוּ מַלְכֵי אֶרֶץ וְכֹל יֹשְׁבֵי תֵבֵל כִּי יָבֹא צַר וְאוֹיֵב בְּשַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלָם.[2]) Wenn es hier heißt: „Nicht haben es geglaubt der Erde Könige und alle Bewohner des Erdbodens, daß Dränger und Feind einziehen werde in die Thore Jerusalems,“ so zeigt der Zusammenhang, daß diese Worte den Zustand Jerusalems kennzeichnen sollen, wie er vor dem Eintritt dieses Ereignisses war. Denn im 11. Vers wird, die Schilderung der durch die Belagerung über Jerusalem gebrachten Leiden (V. 1—10) abschließend, die völlige Zerstörung der Stadt durch den göttlichen Zorn genannt, V. 13 ff. wird der Grund dieses Geschickes in der besonderen Verschuldung der Bewohner Jerusalems aufgewiesen. Da fügt sich der 12. Vers passend ein, indem der Gegensatz dieser Gegenwart mit der Vergangenheit der Stadt die ganze Furchtbarkeit der Zerstörung anschaulich macht[3]): ehe

[1]) Diese Übersetzung von שֶׁקֶר soll darauf hinweisen, daß dies Wort das Gegenteil von אֱמֶת und אֱמוּנָה ist, die das bezeichnen, was in sich einen Halt hat, s. u. S. 90 f.

[2]) Ob statt וכל mit קרי und LXX כל gelesen wird, ist für den Sinn gleichgültig.

[3]) Diesen Vers mit Löhr in Parenthese zu setzen, ist unbegründet. Denn wie Nägelsbach sagt: „V. 12 leitet die Motivierung kunstreich ein,

dies Entsetzliche Wirklichkeit geworden war, hatte niemand einen Halt daran, daß ein Feind Jerusalem erobern werde. Das kennzeichnet treffend den früheren Zustand der Stadt, denn hierin wird sichtbar, daß Jerusalem, das selbst den Ansturm des gewaltigen Assyrers bestanden hatte, niemand einen Halt dafür gab, daß es mithin allen als eine uneinnehmbare Feste erschien.[1]) Der Sinn des Verses ist demnach klar, aber es bleibt dunkel, wie der mit לֹא האמין verbundene Lebensstand hier vorgestellt ist. Von einer Gefährdung oder Erschütterung des Lebens, wie sie sonst mit dem Wort verknüpft ist, wird nichts ausdrücklich gesagt, wohl deshalb, weil hier eben der Zustand dessen, der den Halt gewährt oder vielmehr nicht gewährt, gekennzeichnet werden soll, und der Zustand dessen, der keinen Halt hat, nur als Mittel zu diesem Zweck dient. Es scheint demnach so, als ob hier die mit dem fehlenden Glauben verbundene Gefährdung des Lebens in der Vorstellung zurückgetreten und לֹא האמין in allgemeinerer Bedeutung gebraucht sei. Wäre es gewiß, daß unter den „Königen der Erde und allen Bewohnern des Erdbodens" nichts anderes als „die heidnischen Feinde" gemeint seien, wie Löhr zu der Stelle annimmt,[2]) und dürfte die sonst in den Klageliedern ausgesprochene Anschauung auch hier vorausgesetzt werden, so ließe sich allerdings die bisher gefundene Bedeutung von לֹא האמין auch für diese Stelle erweisen. Denn erst mit der Eroberung Jerusalems hatten die Feinde ihren Kampf gegen Israel zu einem siegreichen Ende geführt, erst an dem Tage hatten sie ihren Gegner „verschlungen", wonach ihr Haß so sehr verlangt hatte und worüber sie nun ihre grimmige Schadenfreude kund gaben, wie 2, 16 bezeugt. Solange sie aber die unbezwungene Stadt noch nicht erobert hatten, konnte der Streit sich auch zu ihren Ungunsten wenden, und sie mußten ein ähnliches Schicksal fürchten, wie es einst die Assyrer vor den Mauern Jerusalems getroffen hatte, 2. Reg. 19, 35 f. Es war also der Halt für ihr gefährdetes Leben, den sie nicht daran gewinnen konnten, daß

---

indem die selbst bei den Heiden vorhandene Präsumtion der Unmöglichkeit einer Vergewaltigung Jerusalems durch irdische Feinde der traurigen Wirklichkeit zur Folie gegeben wird."

[1]) Vgl. oben S. 37 zu Deut. 28, 66 und S. 43 zu Jer. 40, 16.

[2]) Vgl. auch, wie Oettli z. d. St. die „Erdenkönige" den „Weltherrschern" gleichsetzt.

in Jerusalems Thore ein Feind einziehen werde. Diese Auffassung ist aber ungewiß, weil „der Erde Könige und alle Bewohner des Erdbodens“ wohl eher dichterische Bezeichnung aller Menschen ist ohne Rücksicht auf ihr Verhältnis zu Israel und den Stand ihres Lebens, sodaß für Thr. 4, 12 wahrscheinlich eine allgemeine Bedeutung von האמין angenommen werden muß, zumal diese ganz einfach einen passenden Sinn bietet.

Hiermit sind alle Stellen, an denen האמין im gemeinen Sprachgebrauch des Alten Testaments sich findet, außer denen des Buches Hiob besprochen. Diese betragen allein die Hälfte aller übrigen zusammen, 6 von 12, sodaß dies Buch mit seiner Verwendung von האמין einzigartig im Alten Testament dasteht.

An Thr. 4, 12 schließt sich Job 39, 12 am nächsten an, indem האמין auch hier seine nähere Bestimmung durch einen Satz mit כִּי erhält, nur daß das Subjekt dieses Satzes vorausgenommen und durch die Präposition ב mit האמין verbunden ist. Wie beschränkt Hiobs leibliche und geistige Kraft sei, weist Gott ihm hier am Wildochsen auf, den er sich nicht zur Verrichtung der Feldarbeit unterthänig machen kann. Ein Versuch mit dem lebensgefährlichen Tiere (vergl. den Parallelismus Ps. 22, 22; auch Deut. 33, 17. Nu. 24, 8) die Ernte einzubringen, würde ihm das Leben kosten. So schließt die Frage: „Wirst du an ihm Halt haben, daß er deine Aussaat einbringe und deine Tenne einsammle?“ die übrigen V. 9—11 nachdrücklich ab.[1])

Ist hier die Verbindung von האמין mit dem Leben nur aus der Vergleichung anderer Stellen erkennbar, die über das Verhältnis des Menschen zu diesem Tiere Aufschluß geben, so wird sie 15, 22 wieder deutlich ausgesprochen. Daß der רָשָׁע, der innerlich Haltlose,[2]) in beständiger Todesangst schwebe, wird V. 20—24 in mannigfachen Bildern geschildert. Ob der von allen Seiten drohenden Gefahren muß ihm das Licht des Lebens in der Finsternis des Todes verschwinden, und weil diese Gefährdung währt, solange er lebt (V. 20), muß er daran verzweifeln, diesem Dunkel je wieder zu entrinnen. Diese Verzweiflung wird hier durch das verneinte האמין ausgedrückt; denn wer in der durch Todesangst gewirkten inneren Auflösung

[1]) V. 11 steht wieder בטח parallel.

[2]) Vergl. über diese Bedeutung des רשע Delitzsch, Psychologie (Zweite Auflage 1861) S. 160.

keinen Halt gewinnen kann, weil sich ihm nirgends eine Aussicht auf Rettung bietet, der bleibt in der inneren Haltlosigkeit, die in unserm deutschen Wort „Verzweiflung" als Zweiteilung des Menschen vorgestellt wird. Der kürzere Ausdruck für die Verzweiflung am Leben וְלֹא יַאֲמִין בְּחַיִּין [1]) findet sich 24, 22, wo der Zusammenhang die Bedeutung nicht weniger anschaulich macht als bei Deut. 28, 66, denn der aufrechte Stand (22 b) und die sichere Lage und gestützte Haltung (23 a) bilden den Gegensatz.

Hiernach wird auch 29, 24: אֶשְׂחַק אֲלֵיהֶם לֹא יַאֲמִינוּ am besten zu erklären sein. Hiob schildert in diesem Kapitel sein früheres Leben, als Gottes Segen noch über ihm waltete. So fest war damals sein Lebensstand, daß er durch Rat und That allen helfen konnte, die dessen bedurften, vergl. V. 12—25. Selbst den Elendesten, die keinen Halt mehr hatten, war er ein Halt. Er lächelte ihnen ermutigend zu; sie konnten seinen festen Lebensstand, der in seinem lichten Antlitz sich wiederspiegelte, nicht ins Wanken und zu Fall bringen (V. 24).[2]) Denn er wußte auch hier Rat und wählte ihnen den Weg, der sie aus ihrem haltlosen Zustande herausführte (vergl. 15, 22), und waltete so als ein weiser Häuptling und milder König in ihrer Mitte (V. 25).[3])

In 15, 31 אַל יַאֲמֵן בַּשָּׁוְא נִתְעֶה כִּי שָׁוְא תִּהְיֶה תְמוּרָתוֹ wird V. 22 wieder aufgenommen, um dadurch die Haltlosigkeit auch des Gottlosen, der scheinbar einen Lebenshalt gewonnen hat (vgl. V. 25—29), nachdrücklich auszusprechen. Denn während V. 20—24 den Zustand eines Frevlers schildern, der zwar andere vergewaltigt (עָרִיץ V. 20), aber selbst in beständiger Lebensgefahr sich befindet und darob ganz verzweifelt ist, nehmen V. 25—35 ausdrücklich auf die scheinbare Ausnahme einer mächtigen und

---

[1]) Die Lesart בְּחַיָּיו nach LXX, Vulg. entspricht noch genauer Deut. 28, 66; im übrigen vergl. Delitzsch zu der Stelle.

[2]) Eine Änderung des Textes ist unnötig und stört die Steigerung der Rede; die Emendation Duhms יֵאָמֵנוּ (Niph.) „sie waren getrost" legt dem Niph. eine Bedeutung bei, die im Alten Testament sich nicht findet.

[3]) Die Auffassung, die אַבְהַר דַּרְכָּם in der Vulg. (Si voluissem ire ad eos, sedebam primus) und sonst gefunden hat, scheint mir den Zusammenhang unnötig zu zerreißen, und es liegt doch näher, als „ihren" Weg den von ihnen unter den besonderen Umständen einzuschlagenden, sie an das erwünschte Ziel führenden Weg zu verstehen, vergl. Delitzsch zu der Stelle.

glücklichen Lebenslage Bezug. Auch in dem Falle, daß[1]) ein Frevler im Vollgefühl seiner Macht und seines Reichtums selbst gegen Gott angeht und seine Gerichte verachtet (V. 25—28), besteht doch seine Macht und sein Reichtum nicht; auch ein solcher wird der Finsternis nicht entgehen (V. 29—30). Er darf nicht[2]) an Eitelm einen Halt haben, das wohl äußerlich einen Halt zu bieten scheint, innerlich aber leer und hohl und deshalb haltlos ist;[3]) damit hat er selbst den festen Grund unter den Füßen verloren und ist einem Betrunkenen gleich haltlos geworden,[4]) denn Eitles wird sein Eintausch sein (V. 31). Das Geschick seines Haltes muß er teilen, wie dieser geht auch er zu Grunde, Vers 32—35.[5]) Diese Stelle tritt demnach als anschauliche Ausführung den oben besprochenen Mich. 7, 5. Jer. 12, 6. Prov. 26, 25. 14, 15 zur Seite.

Das letzte noch übrige Beispiel aus dem Buch Hiob begegnet in der Schilderung des Streitrosses, 39, 19—25. Seitdem Bochart[6]) die rabbinische Auslegung von V. 24, das Pferd glaube vor Freuden nicht, daß es der Ton der Trompete sei,[7]) als unpassend abgewiesen hat, ist seine Auffassung[8]) non firmus erit, non stabit, non consistet zur herrschenden geworden. Aber es hat doch auch nicht an Widerspruch gefehlt. So hat K. Schlottmann[9]) in seiner Auslegung der Stelle geltend gemacht, daß diese Erklärung von האמין keine Parallele für sich habe[10]) und nicht recht in den Zusammenhang passe: „Nachdem in der ersten Vers-

---

[1]) Für diese Bedeutung von כי vergl. 7, 13 f. 22, 29.

[2]) Vergl. zu dieser Bed. 20, 17. 5, 22.

[3]) Vergl. über שׁרא Delitzsch zu der Stelle.

[4]) Vergl. נִתְעָה Jes. 19, 14 und das Hiph. Job 12, 25, wo ebenso wie hier (s. V. 29) die Finsternis parallel steht.

[5]) So erklären sich die widerstreitenden Aussagen der alten Weisen über den Frevler, und die Wiederholungen verlieren das Auffällige, sodaß sie eine Streichung nicht mehr begründen können.

[6]) A. a. O. s. o. S. 12 Anm. 1.

[7]) Schon die Vulg. übersetzt: nec reputat tubae sonare clangorem.

[8]) Er selbst führt bereits vier Vorgänger: Junius, Piscator, Bootius, Deodatius mit Namen an.

[9]) „Das Buch Hiob". 1851, S. 487.

[10]) Die von Bochart noch angeführte Stelle Job 15, 31, wo auch Luther übersetzt hat, als stünde יֵאָמֵן da, ist sonst mit Recht nicht in dieser Weise gedeutet worden.

hälfte das schon im vollen Lauf begriffene Roß geschildert ist, will sich in der zweiten nicht recht der Rückblick darauf schicken, wie es sich, als endlich das Kampfsignal erschallte, nicht länger zurückhalten ließ." Deshalb zieht er die rabbinische Auslegung vor. Gegen diese aber bleiben die Einwendungen von Bochart in voller Geltung: es ist psychologisch nicht wahrscheinlich, daß ein im Kriege so gewöhnliches Ereignis als ein Trompetenstoß unglaublich erscheinen sollte. Ferner spricht auch der Zusammenhang dagegen. Das Roß stürmt bereits in die Schlacht, die es noch dazu von ferne wittert. Wird demnach die von Schlottmann erneuerte rabbinische Deutung abzulehnen sein, so fragt es sich, ob die andere von ihm abgewiesene Auffassung trotz seiner Einwendungen festzuhalten ist oder durch eine unanstößigere ersetzt werden kann. Der Versuch von Duhm (Komm. zu der Stelle), die Schwierigkeiten der gewöhnlichen Erklärung durch eine Konjektur יַרְעִין statt יאמין, zu beseitigen, hilft zwar einer Schwierigkeit ab, da so die unbelegbare Bedeutung verschwindet, aber es bleibt doch dabei die andere bestehen: „es macht nicht rechts" fügt sich nicht recht in den Zusammenhang. Schon V. 22 ist dasselbe mit andern Worten gesagt, es ergäbe sich also hier eine unschöne Wiederholung. Stehen den bisher versuchten Auslegungen dieser Stelle solche Schwierigkeiten entgegen, so ist zu prüfen, ob die an den übrigen Stellen des Buches Hiob gefundene Bedeutung von האמין nicht auch hier dem Zusammenhang entspricht. Deutlich wird V. 21—23 geschildert, wie das Streitroß freudig und furchtlos unter dem kriegsgerüsteten Reiter dem Feinde entgegeneilt. Das ungestüme Dahinjagen des Tieres malt V. 24a, wo die doppelte Bezeichnung רַעַשׁ und רֹגֶז die Unruhe und Erregung hervorhebt, die in leiblichem wie geistigem Sinne beide Worte ausdrücken. Über den Sinne von V. 24b: וְלֹא יַאֲמִין כִּי קוֹל שׁוֹפָר müssen die letzten Worte entscheiden. Nun hat zwar Delitzsch zu dieser Stelle unter den Gelegenheiten, bei denen in das Horn gestoßen wurde, auch den Angriff genannt; aber Am. 3, 6 ist davon so wenig die Rede als sonst. Der Hornstoß ruft das Volk zusammen, und so ist er besonders Zeichen festlicher Freude, z. B. über die Thronbesteigung eines neuen Königs (1. Reg. 1, 34 ff.), oder Ankündigung des nahenden Feindes, daß die Wehrlosen sich davor bergen und die Wehrhaften sich zum Widerstande sammeln (vergl. Ez. 33, 3—5. Am. 3, 6 mit 1. Sam. 13, 3 f. Jer. 4, 5.

Neh. 4, 14), deshalb auch Aufgebot zur Heerfolge (Jud. 3, 27. 6, 20). Im Kampfe selbst fordert das Horn nirgends zum Angriff auf,[1]) auch nicht Jos. 6 und Jud. 7, da hier das Blasen den durch Gottes Verheißung gewissen Sieg verkündet, der dann durch wunderbares Einwirken Gottes ohne eigentlichen Kampf erlangt wird. Vielmehr werden die Streiter dadurch gesammelt, wenn der Kampf ein Ende nehmen soll, 2. Sam. 2, 28. 18, 16. 20, 22. Aus dieser Verwendung des Hornes ergiebt sich für Job 39, 24 die letzte Bedeutung, weil der Ruf zur Heerfolge schon vor V. 21 ergangen sein muß, und diese fügt sich auch gut in den Zusammenhang ein. Wie sich bereits V. 21 die Kampflust des Tieres durch sein ungeduldiges Scharren kund giebt, so offenbart sie sich erst recht in dem zornmütigen Einstürmen auf den Feind V. 24a, und sie ist so heftig, daß das Roß auf das Zeichen zum Sammeln, das dem Streite und damit der Gefährdung des Lebens ein Ende machen soll, gar nicht hört, also keinen Halt für sein Leben gewinnt, vielmehr es auch weiterhin gefährdet. Jeden Hornruf begrüßt es als Zeichen des Kampfes mit frohem Wiehern V. 25a, ohne zu unterscheiden, ob nach der Schlacht für den Rückzug oder lange vorher für die Heerfolge zum Sammeln geblasen wird. Wie bei diesem Zeichen die Kampflust das Streitroß noch nicht ruhen läßt, so läßt sie es bei jenem bereits nicht mehr ruhen; von ferne wittert es den Kampf V. 25b. Demnach ist 25b durch 25a wohl vermittelt mit 24b verknüpft und giebt der sich steigernden Schilderung den rechten Abschluß. Es erweist sich also die gewöhnliche Bedeutung von האמין auch hier als vollkommen sinngemäß.

Nachdem nun die Bedeutung von האמין im gemeinen Sprachgebrauche des Alten Testaments nach den einzelnen vorkommenden Fällen dargelegt ist, bleibt noch übrig, die verschiedenen Fäden zu einem Ganzen zu verweben und durch die Verbindung des Gesonderten die Einheit in der Mannigfaltigkeit und die Mannigfaltigkeit in der Einheit noch anschaulicher als es bisher möglich war aufzuweisen. Überall[2]) ist von האמין nur dann die Rede, wenn etwas das Leben betrifft: Daß das Leben in den Be-

[1]) Dazu dient, wie es scheint, die Trompete, חֲצֹצְרָה Num. 10, 2 ff.

[2]) Der einzige Fall, der vielleicht eine Ausnahme macht, ist Seite 51 besprochen.

reich des Todes gestellt und, wenn sein Zustand nicht anders wird, diesem Feinde verfallen ist, bezeichnet לא האמין und dementsprechend האמין, daß der Lebensstand gegen solche Gefahr gefestigt ist. Den festen Halt für sein Leben hat der Mensch niemals in sich selbst,[1]) er erlangt ihn stets nur durch etwas, das außer ihm ist, und zwar so, daß er an dessen Festigkeit durch seine Verbindung damit teil nimmt. Dies ist aus 1. Sam. 27, 12. Jer. 40, 14, wo von andern Personen der Halt gewährt wird, ebenso klar zu ersehen wie aus Job 39, 12. 15, 31, wo Unpersönliches ihn bietet. Die andern Stellen schließen sich diesen beiden Gruppen teils mehr teils weniger deutlich an, keine einzige zeigt einen widerstrebenden Sinn. Auch Deut. 28, 66 macht keine Ausnahme, denn hier ist das Leben ausdrücklich als etwas dem Menschen Äußerliches (es ist ihm gegenüber aufgehängt) vorgestellt, und für den kürzeren Ausdruck Job 24, 22 wird dieselbe Vorstellung anzunehmen sein. Diese Einheit umfaßt alle einzelnen Aussagen, besondert sich aber in ihnen auf mannigfaltige Weise, indem sie unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird, sodaß bald dieser, bald jener Teil des Ganzen mehr in die Augen fällt und dadurch das Ganze selbst etwas verschieden erscheint. Wenn nach dem Sprachgebrauch mit האמין stets die Vorstellung verknüpft ist, daß jemand durch seine Teilnahme an fremder Festigkeit selbst festen Halt für sein Leben hat, so ist von hier aus völlig durchsichtig, wie das Wort bald mehr zur Kennzeichnung dessen, das den Halt hat, und bald mehr zur Kennzeichnung dessen, das ihn gewährt, dienen kann: eine solche Gemeinschaft giebt eben beiden Teilen, zwischen denen sie besteht, ein bestimmtes Gepräge. Hat Achis an David einen Halt, so wird dadurch zugleich zweierlei kund: einmal daß Achis jetzt die drohende Lebensgefahr mit dieser Hilfe bestehen kann, und zum andern, daß David, wenigstens nach der Ansicht des Königs, einen festen Lebensstand hat, da er sonst solche Hilfe nicht zu leisten vermöchte. Hat Gedalja an dem Überbringer der Botschaft keinen Halt, so offenbart dies nicht weniger die hilflose Schwachheit Gedaljas in der ihn umringenden Not, als die Haltlosigkeit des Boten, die diesem

[1]) Allein Job 39, 24 wird nicht vom Menschen, sondern von einem Tiere האמין ausgesagt, im übrigen aber bleibt die Anschauung dieselbe.

ebenso wie seiner Botschaft in den Augen Gedaljas eigen war. Auf diese Weise kann es kommen, daß האמין so viel zu bedeuten scheint als „etwas oder jemanden für wahr oder zuverlässig halten" oder „als solches anerkennen." Aber daß dieser Sinn dem Worte nirgends wirklich Genüge thut, erweist der stets damit verbundene besondere Lebensstand dessen, von dem es ausgesagt wird. Wenn die Königin von Saba an den Worten von Salomos Weisheit und Herrlichkeit keinen Halt hat, so ist damit allerdings ausgedrückt, daß sie diese Worte nicht für wahr hielt noch als solche anerkannte. Das geschieht aber nur vermittelterweise: Die Haltlosigkeit, in die die Königin durch die Worte versetzt wurde, läßt wie in einem Spiegel das Wesen jener Worte, wie es der Königin erschien, erkennen. Das läßt sich ebenso an den ähnlichen Fällen (Gen. 45, 26 u. a.) zeigen. Überall ist der besondere Lebensstand das Eigentümliche.

Wenn das von 17 unter 18 vorkommenden Fällen gilt, so muß diese Eigentümlichkeit als der regelmäßige Sprachgebrauch angesehen werden, zumal die einzige Ausnahme (Thr. 4, 12) kein unzweideutiges Zeugnis für einen andern Sprachgebrauch ablegt, wenn ein solcher auch für diese Stelle als das Wahrscheinlichere gelten muß. Diese Ausnahme ist dann als eine Verflachung und zugleich Erweiterung der ursprünglichen Bedeutung von האמין aufzufassen, indem hier die Beziehung des Wortes zum Leben in der Vorstellung zurückgetreten ist und so der engumgrenzte Sinn einen größeren Umfang erhalten hat, ein in der Geschichte der Wörter nicht seltener Vorgang.[1])

Die Wahl des Wortes האמין zum Ausdruck dafür, daß das Leben einen Halt hat, ist aber nicht nur ein willkürlicher Sprachgebrauch, sondern sie hat in der den Israeliten und Semiten überhaupt eigenen Anschauung vom Leben ihren guten Grund. Wie der Tod (מות) im Ausstrecken der Glieder die eingetretene Lösung des leiblichen Zusammenhaltes offenbart und danach von ihnen vorgestellt und genannt wird,[2]) so das Leben (חיה) nach der Zusammenziehung der Glieder, die den festen Zusammenhalt

[1]) Vergl. F. Heerdegen, Lateinische Semasiologie, S. 113 f.

[2]) Vergl. dieselbe Anschauung auch in dem deutschen, unedel gewordenen, Ausdruck „verrecken" für sterben und in der Bezeichnung des Todes als einer „Auflösung"; ähnliches in andern Sprachen.

des Leibes sichtbar macht.[1]) So entspricht das durch die Beobachtung des Sprachgebrauches gefundene Ergebnis der hebräischen Anschauung vom Leben, und diese beiden von einander unabhängigen und völlig einstimmigen Zeugnisse stellen fest, daß die Bedeutung „einen Halt, nämlich für das Leben, haben" die eigentliche Bedeutung von האמין ist.

Es hat sich durch den Sprachgebrauch deutlich gezeigt, daß dieser Halt stets durch die Teilnahme an fremder Festigkeit erlangt wird; nur die Art und Weise, wie sich das jedesmal vermittelt, ist noch nicht durchsichtig geworden. Ob auf diese wertvolle Erkenntnis ganz verzichtet werden muß, oder ob sich auch hier eine klare Anschauung gewinnen läßt, muß die Untersuchung des heiligen Sprachgebrauchs ergeben, die daher auf diesen Punkt besonders die Aufmerksamkeit wird zu richten haben.

2. Der heilige Gebrauch von האמין.

Dem gemeinen Sprachgebrauche stehen die beiden Stellen des Buches Hiob am nächsten, die האמין von Gott aussagen, und sie mögen daher die Darstellung des heiligen Sprachgebrauches eröffnen. Sie begegnen in der ersten und zweiten Rede des Eliphas 4, 18 und 15, 15.[2]) An dem Verhältnis der den Menschen überragenden Wesen sucht Eliphas das der Menschen zu Gott seinem Freunde Hiob anschaulich zu machen und ihn dadurch zum rechten Verhalten, der Demütigung unter Gott, zurückzuleiten: können die Himmlischen nicht vor Gottes Urteil bestehen, so die Irdischen noch viel weniger (vergl. צדק 4, 17. 15, 14). Hier wird nun zum ersten Mal das Glauben mit der Gerechtigkeit, die vor Gottes Urteil gilt, in Beziehung gesetzt, und zwar so, daß die, denen Gott nicht glaubt, auch nicht vor ihm gerecht sind. Wie dies zusammengehört, darüber geben die Ergänzungen der Aussagen über den Glauben 4, 18b und 15, 15b einigen Aufschluß. Denn wenn es an der ersten Stelle heißt „seinen Boten legt er Irrtum (oder Fehl) bei," so wird dadurch den Engeln selbst der Halt abgesprochen: wer

[1]) Vergl. Delitzsch, Psychologie, S. 192 Anm. 2, und Mühlau-Volck a. a. O. unter חרה und חיה.

[2]) Sie lauten: הֵן בַּעֲבָדָיו 4, 14. לֹא יַאֲמִין בְּקְדֹשָׁו [15, 15

in der Irre geht, hat den Weg zum Ziele und damit den festen Halt seines Lebens verloren. An dem aber kann niemand einen Halt haben, der selbst keinen hat, vergl. 15, 31. Dasselbe ergiebt sich aus 15, 15b: sind die Himmel (und deren Bewohner) nicht rein in seinen Augen, so muß ihre Unreinheit ihn abschrecken, und es kann nicht dazu kommen, daß er sich mit ihnen verbindet und Halt an ihnen gewinnt, vergl. 9, 30 f. Schließt nun nach beiden Stellen Gott durch sein Urteil alle Haltlosen von seiner Gemeinschaft aus, so folgt daraus, daß alle, die einen Halt haben und denen er sich deshalb verbinden kann, vor seinem Gerichte bestehen, d. h. gerecht sind. An die Haltlosigkeit, die nach der Ansicht des den Glauben Weigernden dem andern eigen ist, wird hier wohl der Dichter besonders gedacht haben, als er gerade dies Wort wählte, um Eliphas seine Anschauung von dem Verhältnis Gottes zu den Engeln bezeichnen zu lassen. Ob damit zugleich angedeutet werden soll, daß Gott überhaupt nicht anderer Wesen zum Schutze seines Lebens bedürfe, da es von keiner Gefahr bedroht werden könne, oder ob durch die Übertragung des Ausdrucks auf Gott die Beziehung zum Leben in der Vorstellung zurückgetreten ist, läßt sich nicht sicher erkennen, doch wird wohl auch hier wie Thr. 4, 12 das letztere als das Wahrscheinlichere zu gelten haben.

Nunmehr sind diejenigen Stellen zu untersuchen, an denen האמין das Verhalten oder Verhältnis des Menschen zu Gott und seinen Offenbarungen bezeichnet.

Die geschichtlichen Bücher reden zuerst bei Abraham vom Glauben, Gen. 15, 6. Das Wort, das an Abram ergeht (V. 1), setzt voraus, daß er sich fürchte, da es ihn auffordert, sich nicht zu fürchten. Was ihn zur Furcht bewegt, wird aus seiner Antwort (V. 2—3) ersichtlich. Er geht dem Tod entgegen[1]) und kann seinen Besitz nicht auf seine Kinder bringen wie einer, dem durch Gottes Gericht sein Haus bis auf den Grund zerstört wird.[2]) Den sehnlichsten Wunsch, auf dessen verheißene Erfüllung hin er seine Heimat und Familie verlassen hatte

[1]) Vergl. Ps. 39, 14. Jos 23, 14. 1. Reg. 2, 2 zu dieser Auffassung von הלך; auch LXX.

[2]) Vergl. zu dieser Bedeutung von עֲרִירִי Jer. 22, 30, wo die gewöhnlich angenommene „kinderlos“ (so schon LXX) ausgeschlossen ist und die Verwendung des Verbs Jes. 23, 13. Jer. 51, 58.

und ein Pilgrim in fremdem Lande geworden war, hatte Gott ihm nicht als seinen Lohn geschenkt, alle seine Mühe schien verloren zu sein. Hatte er auch bei der Rettung Lots aus der Gewalt der feindlichen Könige (Kap. 14) erfahren, daß Gott sein Schild sei, ihm selbst hatte der Sieg nichts eingebracht, er mußte fortan noch die Rache fürchten. Das Segenswort, das er aus eines Menschen Munde vernommen (14, 19), vermochte nicht seine durch das lange vergebliche Harren zerriebene Kraft zu erneuern, die Furcht überwältigte ihn, daß in der dunklen Gegenwart die Hoffnung auf eine lichte Zukunft unterzugehen und die Verzweiflung hereinzubrechen drohte. Das preßte Abram die klagende Frage aus: „Herr יהוה, was wirst du mir geben?" Das Gegenteil von Lohn und Segen ist ihm nur zu schmerzlich fühlbar als sein gegenwärtiger Zustand (V. 2 f. o.). Aber indem er so sein Herz ausschüttet, erweist das Wort seine tröstende Kraft an ihm, daß er noch einmal anhebt und wie ein Kind seinen Vater an die versagte Gabe erinnert[1]) und die verzweifelnde Klage in eine leise bittende Frage ausklingen läßt.[2]) Dem entspricht, wie Gott auf seine Äußerung eingeht, ihm nicht nur die so lange vorenthaltene Gabe mit ausdrücklicher Abweisung der von Abram angedeuteten Möglichkeit aufs neue zusichert, sondern ihm auch durch den Anblick des gestirnten Himmels eine lebendige Anschauung von der Größe des verheißenen Gutes gewährt (V. 5). Den Erfolg dessen bei Abram berichtet V. 6 mit den Worten: וְהֶאֱמִן בַּיהוה.[3]) An die Stelle seiner Todesfurcht und seines Verzagens tritt nun ein fester Halt des Lebens an Gott.[4]) Die Erzählung legt die Annahme nahe, daß das

---

[1]) Beachte die betonte Stellung von לִי V. 3.

[2]) Daß diese Umbiegung des sonst als Aussage genommenen Satzes וְהִנֵּה וגו׳ möglich ist, wird im Blick auf 26, 9 und 2. Reg. 7, 19 wohl nicht zu bestreiten sein. Diese Deutung scheint sich mir besser in den Zusammenhang einzufügen. Da durch V. 3 die Klage von V. 2 bereits überwunden ist, kann die Antwort Gottes V. 4 jene unberücksichtigt lassen. So wird es auch unnötig, V. 3 als erklärende Glosse von V. 2 aufzufassen, wie Klostermann will (Pentateuch S. 42).

[3]) Die Vermutung Klostermanns, a. a. O. S. 38 f., והאמן sei durch Versehen aus וְהִא האמן entstanden, erklärt gut die auffällige Form, ebenso die S. 40, ביהוה sei Verdeutlichung eines ursprünglichen בו׳, den Unterschied der LXX.

[4]) Daß dieser Halt an Gott vor dem Urteil Gottes besteht, von ihm

Wort, dem die Anschauung zur Verstärkung diente, durch seinen Eindruck den Wechsel in Abrams Zustand bewirkt hat. Die verheißenen Güter sind nur im Worte gegenwärtig, und der Gegensatz zu dem, was vor Augen liegt, ist so stark, daß Abram nach etwas sucht, das ihm greifbarer als ein flüchtiges Wort einen festen Halt gewähre, V. 8. Wohl wird ihm ein Zeichen zu teil, aber die damit verbundene Ankündigung der weiten Hinausschiebung der Erfüllung, der noch davorliegenden Zeit der Knechtschaft in Ägypten, gleicht die dadurch gewährte Erleichterung völlig aus. Es bleibt dabei, daß er im Blick auf das, was ihm sichtbar vor Augen liegt, Angst und Schrecken empfinden muß (Vers 12), allein das Unsichtbare kann ihn in solcher Lage halten und hält ihn. Der geschlossene Bund (V. 18) ändert daran nichts. Die Erzählung macht also deutlich, wie im Glauben das Absehen von dem Sichtbaren als seine negative Seite mit dem festen Halt an Gott als seiner positiven Seite verbunden ist, oder anders ausgedrückt, wie die offenbare Gefährdung und Erschütterung des Lebens durch die an Gott, dem den Augen verborgenen Helfer, gewonnene Festigkeit überwunden wird.[1]) Wie dieser Halt sich dem Menschen vermittelt, darüber wird hier noch nicht ausdrücklich Aufschluß gegeben.

Das zweite Mal ist Ex. 4 vom Glauben die Rede, wo es sich um den ersten Glauben des Volkes Israel handelt. Hier wird האמין am häufigsten, 6 mal, verwendet und so diese Geschichte schon äußerlich zu einem deutlichen Zeugnis vom Glauben geprägt. Ob dies Gepräge den wirklichen Wert richtig angiebt, muß die Prüfung zeigen.

Sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens zu befreien und nach dem den Vätern verheißenen Lande zu führen wird Mose von Gott berufen, Ex. 3, 7—10. Aber er, der früher aus eigenem Trieb das Werk zu vollbringen versucht hatte (2, 11 ff.),

---

als Gerechtigkeit gerechnet wird, wie V. 15b aussagt, ist eine selbstverständliche Folge, s. o. zu Job 4, 18. 15, 15 S. 52. und vergl. dazu Cremer, die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 66 f.

[1]) Schon hieraus läßt sich ersehen, daß es nicht zutreffend ist, wenn Holzinger in seinem Kommentar zu der Stelle (S. 149) den Glauben Abrahams (sein „Zutrauen zu Gottes Zuverlässigkeit und Macht") als opus per sese dignum faßt und so „der von Paulus gelehrten fides justificans" entgegensetzt. — Im übrigen vgl. was A. Bärthold, die Frömmigkeit in den Geschichten des Alten Testaments (1891), S 21 ff. hierzu gesagt hat.

sucht sich ihm jetzt zu entziehen und bringt alles vor, was der Aufgabe hindernd entgegensteht. Doch alle Hindernisse räumt ihm Gott aus dem Wege und nötigt ihn so, den Auftrag gehorsam auszurichten, 3, 11—4, 18. Hierbei wird nun als Hemmnis auf Seiten des Volkes der Unglaube genannt, den zu überwinden Mose mit besonderen Gaben ausgerüstet wird, 4, 1 ff. Damit bereits weist die Erzählung kräftig auf die Wichtigkeit des Glaubens hin. Sie verstärkt diesen Hinweis noch dadurch, daß sie die Geschichte der Errettung Israels aus Ägypten nicht eher weiter gehen läßt, als bis das Volk wirklich gläubig geworden ist, vergl. 4, 31 mit 5, 1. Diese geschichtlichen Verhältnisse, daß es sich hier um die Grundthatsache der Geschichte Israels handelt, durch die Israel erst zu einem Volke geworden ist, verleihen diesem Zeugnisse über den Glauben eine ganz einzigartige Bedeutung. Sie müssen daher zunächst noch genauer ins Auge gefaßt werden. Anschaulich wird in den beiden ersten Kapiteln des Buches Exodus die Lage Israels in Ägypten geschildert. Die einst um der Wohlthaten Josephs willen gastfrei aufgenommene Familie Israels ist zum Volke herangewachsen, und die große Zahl der Fremdlinge erscheint als eine Gefahr für Ägypten. Deshalb wird die Gastfreiheit in aufreibenden Sklavendienst verwandelt, um das weitere Wachstum Israels zu hindern, und als das nichts hilft, wird die Tötung aller neugeborenen Söhne angeordnet. Hatten die Ägypter schon durch die erste Maßregel dem Volke Israel das Leben „verbittert" (1, 14), wenn sie auch seine Kraft zur Vermehrung nicht hatten schwächen können, so brachten sie durch die zweite ihm das Leben wirklich in Todesgefahr, da das Volk ohne männlichen Nachwuchs schließlich aussterben mußte. Mochte auch die größte Not, die Vernichtung der neugeborenen Söhne, wieder vorübergehen, der harte Frondienst, der dazu, wie 5, 21 zeigt, leicht in tödliche Gefährdung übergehen konnte, dauerte an und drückte das Leben so schwer, daß Israel darunter seufzte und um Hilfe schrie, 2, 22. 3, 7—9.

Dieser Zustand seines Volkes war nun Mose durch sein eignes Erleben und das eben vernommene Wort Gottes genau bekannt, und er sah darin eine Schwierigkeit, daß Israel durch ein bloßes Wort auf seine Stimme hören und ihm glauben werde, vergl. 4, 1 mit 3, 16 f.[1]) Unter diesen Umständen wird seine

[1]) Dieser Zusammenhang ist 6, 9 mit ausdrücklichen Worten gesagt.

Verkündigung vielmehr nur den Erfolg haben, daß sie als unwahr beurteilt wird, 4, 1b. Gott läßt dies gelten und rüstet Mose mit dem „Zeichen" der Verwandlung des Stabes zur Schlange aus, „damit sie glauben, daß יהוה der Gott ihrer Väter dir erschienen ist," 4, 5. Ja er fügt noch ein zweites und drittes Zeichen hinzu, um die Wirkung des ersten zu verstärken und so Israel zum Glauben und Hören zu bringen.

Diese Verbindung von Glauben und Hören findet sich hier zuerst und gleich zu wiederholten Malen. Daß beide Ausdrücke nicht bloß äußerlich nebeneinandergestellt sind, sondern auch innerlich zusammengehören, geht aus V. 8 und 9 klar hervor. Denn was V. 8a in אִם לֹא יַאֲמִינוּ לְךָ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקֹל הָאֹת הָרִאשׁוֹן auseinandergelegt ist, wird V. 8b durch וְהֶאֱמִינוּ לְקֹל הָאֹת הָאַחֲרוֹן zusammengefaßt und V. 9a mit אִם לֹא יַאֲמִינוּ גַּם לִשְׁנֵי הָאֹתוֹת הָאֵלֶּה וְלֹא יִשְׁמְעוּן לְקֹלֶךָ wieder aufgenommen. Darauf weist auch der eigentümliche Ausdruck שמע לקל האת hin, der V. 8a mit האמין V. 8b, vergl. 9a, wechselt; die Zeichen werden ja vielmehr vom Auge als vom Ohre wahrgenommen. Es fragt sich nun, wie diese auffällige Redewendung zu verstehen und wie die Verbindung von Glauben und Hören vorzustellen ist.

Nach 3, 16 f. lautet die Botschaft Moses an Israel: יהוה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי mit der näheren Bestimmung, daß dieser Gott die Knechtschaft des Volkes Israel angesehen habe und es nun aus Ägypten in das fruchtbare Land der Kanaaniter heraufführen werde. Unmittelbar schließt sich die Zusicherung des Erfolges „sie werden auf deine Stimme hören" und die Weisung über das Verhalten gegen Pharao an, V. 18. Die gefürchtete Ablehnung seiner Botschaft bezeichnet Mose 4, 1b demgemäß mit den Worten יֹאמְרוּ: לֹא נִרְאָה אֵלֶיךָ יהוה, worin das Nichtglauben an ihn und Nichthören auf seine Stimme V. 1a sich kund thut. Dem entspricht, wie der beabsichtigte Erfolg des Zeichens V. 5 beschrieben wird: לְמַעַן יַאֲמִינוּ כִּי נִרְאָה אֵלֶיךָ יהוה. Diese doppelte Wiederholung prägt nachdrücklich ein, daß Israels Verhalten sich auf das bezieht, was Mose erlebt hat, die Erscheinung Gottes und seine damit verbundene Verheißung. Mose kommt nur als Zeuge dessen, sein Wort nur als Zeugnis davon in Betracht, er vermittelt nur das Geschehnis seinem Volk. Sein Wortzeugnis wird verstärkt durch das Thatzeugnis, das „Zeichen", das eben als Zeugnis eine Stimme hat und gehört sein will.

Es zeigt auf ein anderes hin, das nicht unmittelbar, sondern nur durch dies Hinzeigen wahrnehmbar wird; diese Wahrnehmung zu bewirken, darum allein ist es da. Weil Israel mit der Erscheinung Gottes, die Mose zu teil geworden ist, in ein bestimmtes Verhältnis kommen soll, kann die Vermittlung dieses Verhältnisses ebenso auf Mose selbst als auf die Stimme oder das Zeichen, die ihm als Mittel dienen, zurückgeführt werden. Wenn nun das Verhältnis selbst 3, 18 durch וְשָׁמְעוּ לְקֹלֶךָ ausgedrückt wird, so kann das nach dem Zusammenhange nicht sagen, sie werden auf das hören, was immer du ihnen sagen wirst, sondern nur das, sie werden auf die Botschaft hören, die ihnen deine Stimme jetzt kund thun soll, nämlich die V. 16 f. mitgeteilte. Das heißt aber nicht, die Botschaft soll ihnen bloß zu Ohren kommen, sondern schließt ein, daß sie durch das Ohr ins Herz dringe und ihr Inhalt dem Hörer zu eigen werde und sich an ihm wirksam erweise. Denn wenn das Hören nicht zu diesem Ziele kommt, so ist etwas hindernd dazwischen getreten, und die hebräische Sprache sieht darin die Folge eines krankhaften Zustandes, Schwerhörigkeit, z. B. Jes. 6, 10, oder Verhärtung des Herzens, z. B. Ex. 7, 13, betrachtet dies also als Störung des regelmäßigen, gesunden Verlaufes. Umgekehrt sieht sie in der Einwirkung des Gehörten auf das Herz des Hörers den gesunden Zustand und umfaßt deshalb mit dem Hören das Gehorchen.[1]) Wird nun das Verhältnis, in das Israel zu der Mose geschehenen Erscheinung Gottes kommen soll, 4, 5 als Glauben bezeichnet: לְמַעַן יַאֲמִינוּ כִּי נִרְאָה אֵלֶיךָ יְהוָה, und hebt dieser Erfolg des Zeichens (V. 2—4) den Einwand Moses לֹא יַאֲמִינוּ לִי וְלֹא יִשְׁמְעוּ בְּקֹלִי (V. 1) wirklich auf, wie die Rückbeziehung von V. 5 auf V. 1 verlangt, so muß hier das Glauben das Hören in sich schließen (vergl. schon oben V. 8b mit 8a und 9a): indem Israel glaubt, daß יְהוָה dem Mose erschienen ist, hat es die Botschaft Moses zu Herzen genommen, und die Geschichte, die Mose erlebt hat, ist sein inneres Eigentum und damit ein für sein Leben wirksames Geschehnis, kurz ein eigenes Erlebnis geworden. Dies Leben stand damals in großer Gefahr, wie schon oben S. 56 aufgezeigt worden ist, sodaß das Volk ob seiner Not seufzte

---

[1]) Das gilt von der deutschen Sprache ebenso, vergl. „aufs Wort hören“ und „der Hörige“.

und um Hilfe schrie. Gerade in solcher Lage fügt sich האמין als der Ausdruck dafür, daß das Leben einen Halt hat, passend ein, wie die Untersuchung bisher immer wieder ergeben hat, und so ist es nahe gelegt, in האמין hier die Bezeichnung des durch das Hören vermittelten neuen Zustandes zu sehen. Diese Vermutung wird durch den Bericht von der Aufnahme der Botschaft und der Zeichen bei Israel (4, 30 f.) als Wahrheit erwiesen. Als die That und Verheißung Gottes ihm durch Mose nahe gebracht wird, „glaubte das Volk, und sie hörten, daß יהוה auf die Kinder Israel gesehen und ihr Elend angeschaut hätte, und verneigten sich und warfen sich nieder." Die mit den beiden letzten Worten (oder dem letzten allein) bezeichnete Gebärde stellt die Unterwerfung, die den eigenen Willen unter den des andern beugt, äußerlich dar. Je nach dem Zusammenhange drückt sie den unbedingten Gehorsam aus, wie ihn der „Hörige" seinem Herrn zu erweisen hat (vergl. die häufige Verbindung mit עבד), oder die völlige Willigkeit, die den Willen des andern in dankbarer Freude an sich geschehen läßt, sei es eines Menschen Wille, wie z. B. Ruth 2, 10, sei es Gottes Wille, wie z. B. Gen. 24, 26. Als das Bekenntnis dankbarer Empfänglichkeit ist sie auch hier zu verstehen; sie weist darauf hin, daß Israel durch die Aufnahme der ihm verkündeten That seines Gottes jetzt bereit ist, die mit dieser That verheißene Errettung (3, 16) zu erleben. Diese in Israel gewirkte Empfänglichkeit ist die eine Seite des neuen Zustandes, die sich der Zukunft zuwendet, die andere, die der gegenwärtigen Not zugewandt ist, nennt der Glaube. Wie früher (2, 23) die Gefährdung des Lebens in lautem Seufzen und Schreien nach Hilfe sich äußerte, so zeigt sich jetzt in der stillen Beugung vor Gott die Umwandlung des Lebensstandes, der durch das Hören auf die Stimme und die Zeichen Moses und die damit geschehene Hinnahme der That Gottes einen Halt gewonnen hat.

Wenn nun 4, 1. 8. 9. 31 und Deut. 9, 23 das Glauben vor dem Hören genannt ist, so darf man darauf kein besonderes Gewicht legen. Denn Ex. 3, 18 vergl. mit 4, 5 zeigt, daß sowohl mit bloßem Hören als mit Glauben allein das Verhältnis Israels zu der von Mose erlebten Erscheinung Gottes ausgedrückt werden kann. Jedes Wort umfaßt Israels Verhalten ganz, nur hebt ein jedes eine andere Seite daran hervor, sie schließen aber

einander nicht aus, sondern fordern einander als Ergänzung, wie dies die Verbindung beider Ausdrücke deutlich macht. Vielleicht erklärt sich die Voranstellung des Glaubens daraus, daß in diesen Fällen der Zustand der Hörer, durch Glauben oder Nichtglauben nach seiner Besonderheit bezeichnet, als das hervorgehoben ist, was die dem Hören oder Nichthören eigentümliche Bedeutung erkennen läßt. Dafür spricht wenigstens, daß auch sonst die krankhaften Zustände, die das Wort in das Herz zu dringen verhindern, dem Nichthören vorangestellt werden, vergl. Ex. 7, 13. Jes. 6, 10 u. a.

Das oben aufgezeigte Verhältnis von Glauben und Hören macht auch durchsichtig, was es zu bedeuten hat, daß 4, 1 das Reden und zwar die Verneinung des Gehörten dem Glauben und Hören entgegengesetzt wird. Schon bei der Untersuchung von Jer. 40, 13 ff. ergab sich, daß die Verneinung des gehörten Wortes in ausschließendem Gegensatz zum Glauben steht, s. o. S. 42 f. Hier wird nun deutlich, warum das so ist. Indem Israel die Wahrheit der ihm verkündigten Botschaft verneint, verhindert es deren Wirkung, seinen Zustand der Hilf- und Haltlosigkeit in sein Gegenteil umzuwandeln. Denn damit spricht es aus, daß es die Botschaft als haltlos ansieht. Ein Wort aber, das selbst nicht als feststehende Wahrheit, sondern als hinfällige Lüge erscheint, vermag keinen Halt zu gewähren; ein solches muß abgewiesen werden. Deshalb darf die Wahrheit des Wortes nicht verneint werden, wenn das Glauben nicht unmöglich werden soll. Das durch das Hören sich vermittelnde Hinnehmen und Aneignen der Botschaft ist allein der Weg zum Glauben: um aus der eigenen Haltlosigkeit durch den Anteil an einem fremden Halt selbst in einen festen Lebensstand zu gelangen. [1])

Die Erzählung von dem ersten Glauben des Volkes Israel läßt uns schließlich noch erkennen, wie der besondere Zustand des Volkes die Verneinung der Botschaft und die Weigerung des Glaubens veranlaßte. Israel stand unter der sein Leben nieder-

---

[1]) Hieraus ist ersichtlich, daß die Bejahung, Anerkennung oder Zustimmung dem gehörten Wort gegenüber nach der Anschauung des Alten Testaments nur soweit zum Glauben gehört, als die Hinnahme und Aneignung desselben mit diesen Ausdrücken, für die es im Hebräischen keine entsprechenden giebt, bezeichnet wird.

drückenden Last[1]) der ägyptischen Knechtschaft. Außer der harten Fronarbeit wird nun als der diesem äußeren entsprechende innere Zustand des Volks 6, 9 קֹצֶר רוּחַ genannt und ausdrücklich als das Hindernis bezeichnet, das es nicht dazu kommen ließ, auf Mose zu hören. Der Geist oder die Seele eines Menschen wird dann „kurz", wenn das von außen auf ihn Eindringende als eine solche Last sich auf ihn legt, daß seine geistige Kraft dafür nicht ausreicht, sich mithin als kurz erweist, wie das besonders bei schwerem leiblichem Druck in dem kurzen Atem der leiblichen Entsprechung des Geistes, sichtbar wird.[2]) Wird aber seine Widerstandskraft erdrückt, so muß er dem ihn überwältigenden Eindruck nachgeben, daß er kraft- und haltlos in seinem Banne gefangen liegt.[3]) Ein derartiger überwältigender, unwiderstehlicher Druck hört für einen Menschen auf, ein solcher zu sein, sobald er ihn durch irgend etwas überwinden kann. Demnach muß jemand, auf dem er lastet, dadurch gegen alles, was ihn zum Widerstande befähigen könnte, unempfindlich sein, sodaß sein Zustand der Schwerhörigkeit und Verhärtung des Herzens (s. o. S. 58) nahe verwandt ist. Ist es also diesem Zustand eigentümlich, daß er alle Hilfe als unwirksam erscheinen läßt, so muß das auch von einer Botschaft gelten, die einen Halt für ein derartig niedergebeugtes und gefährdetes Leben gewähren will. Was aber andern keinen Halt zu gewähren scheint, muß selbst als haltlos angesehen werden, und das wird durch die Verneinung von dem Volke Israel ausgesprochen, die mithin eine einfache Folge seines äußeren und inneren Zustandes ist.[4])

Nach diesem für die Erkenntnis von הֶאֱמִין so bedeutsamen Bericht von dem ersten Glauben Israels spricht das Buch Exodus

[1]) Das wird mit dem Ausdruck עֳנִי 3, 17 angedeutet.

[2]) Ganz entsprechend bezeichnen wir das als „Ungeduld", die das auf dem Menschen Lastende als etwas Unerträgliches nicht mehr dulden, d. h. aushalten kann, sodaß auch hier die Tragkraft nicht mehr ausreichend, der Halt des Lebens gelöst erscheint. Dieselbe Anschauung zeigt die Benennung des Gegenteils als אֶרֶךְ אַפַּיִם „Langmut, Geduld".

[3]) Die tödliche Gefährdung, die das Leben hierdurch erleidet, wird in der anschaulichen Schilderung dieses Zustandes Jud. 16, 16 noch besonders ausgesprochen. Als Simson sich der andringenden Bitten der Delila nicht mehr erwehren kann, heißt es: וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ לָמוּת.

[4]) Von hier aus werden nun auch alle ähnlichen, schon früher besprochenen Stellen, wie Gen. 45, 26. 1. Reg. 10, 7. Jud. 11, 20 u. a. völlig klar.

noch zweimal bei wichtigen Wendepunkten der Geschichte des Volkes von seinem Glauben: zuerst nach dem Untergang Pharaos und seiner Macht im Schilfmeer, da die Befreiung aus Ägypten vollendet ist, zum andern vor der Verkündigung des Gesetzes am Sinai, da das Königreich Gottes auf Erden in Israel aufgerichtet werden soll.

Wie 4, 31 neben dem Hören das Glauben genannt ist und zugleich die willige Hinnahme der Verheißung, die sich in der Haltung des Leibes sichtbar darstellt, so wird 14, 31 das Sehen mit dem Glauben verbunden und die Furcht vor Gott ihnen eingefügt. Als Israel im Verderben seiner Verfolger durch die Fluten des Meeres „die große Hand sah, die יהוה gegen die Ägypter erwiesen hatte," entsprach dies völlig dem Hören auf die Zeichen, die vor seinen Augen geschehen waren, 4, 31. Denn beidemale handelt es sich nicht um die sinnliche Wahrnehmung, sondern daß Gott sich in dem Wahrgenommenen offenbart, soll erkannt und angeeignet werden. Ebenso steht der Glaube an beiden Stellen in kräftigem Gegensatz gegen den durch ihn überwundenen Zustand, die Gefährdung des Lebens, vergl. 14, 11 f. Wollte man betonen, daß hier die Gefahr bereits vergangen, dort aber noch gegenwärtig sei, so wäre die Lage nur einseitig betrachtet. Der Feind, der Israel in so schreckliche Angst versetzt hatte, war allerdings vernichtet; durch dies tödliche Erschrecken war das Volk seiner gänzlichen Hilflosigkeit gegen jede Gefahr inne geworden. Dieser bleibende Zustand ward durch den Eindruck der eben erlebten Hilfe überwunden; der inneren Haltlosigkeit, die sich in dem murrenden Geschrei kund gab (V. 11 f.), steht jetzt die Festigkeit entgegen, die in der Verbindung mit Gott und seinem Knechte Mose ruht und sich in der angstvolle Menschenfurcht (V. 10. 13) ausschließenden Furcht vor Gott äußert. Dadurch, daß der Furcht vor Gott unmittelbar der Glaube an ihn angefügt ist, wird von dieser Furcht die Vorstellung des scheuen Zurückbebens (V. 13, vergl. Gen. 3, 10) fern gehalten und ihr die Bedeutung völliger Unterordnung beigelegt, die 4, 31 nach der sie darstellenden Gebärde bezeichnet ist.

Der Glaube Israels am Schilfmeere bei der Vollendung der Erlösung entspricht also völlig dem Glauben in Ägypten bei dem Anfang der Erlösung. Folgt auch dem guten Anfang bald ein böser Umschlag (vergl. 6, 9 mit 4, 31), das Ende schließt sich doch

mit dem Anfang zusammen, und so legt die ganze Geschichte der Erlösung Israels aus Ägypten eindringlich davon Zeugnis ab, daß auch das ganze Volk den Weg gegangen ist, auf dem ihm Abraham, sein Vater, voranging, daß es der eigenen Schwachheit und der äußeren Not gegenüber in Gott seinen Halt gehabt und also die rettende Hilfe seines Gottes erlebt hat.[1])

Einen dichterischen Nachklang von Ex. 14, 31 giebt Ps. 106, 12, wo Calvin in seiner Erklärung und ihm nach Hengstenberg auf die Nötigung hinweist, unter der es zu diesem „angethanen" Glauben kam.

Nicht minder prägt Ex. 19, 9 die Bedeutung des Glaubens ein. Die menschliche Vermittlung desselben durch Mose wird hier besonders hervorgehoben. Denn jetzt stellt es sich als notwendig heraus, daß dem Volke Israel das Verhältnis zu seinem Gott durch andere Menschen vermittelt werde. Aus der Knechtschaft Ägyptens hat Gott Israel befreit und zu sich gebracht, um diese Sklaven zu Bürgern seines Königreichs zu machen: er selbst will als hilfreicher König über ihnen walten, und sie sollen ihm als treue Unterthanen dienen, V. 4—6. Als das Volk die Botschaft von dieser Absicht seines Gottes aus Mosis Mund hört, geht es willig darauf ein und gelobt Gehorsam, V. 8. Aber trotz dieser Willigkeit, die Bürgerpflichten auf sich zu nehmen, kann Israel der Bürgerrechte noch nicht unbeschränkt teilhaftig werden. Denn es vermag die unvermittelte Gegenwart dieses Königs in seiner Mitte nicht zu ertragen.[2]) Davon wird es durch die Offenbarung der Herrlichkeit seines Königs überführt, vor der es in Todesfurcht zurückweichen muß, 20, 15 f. Auf dies Unvermögen des Volkes nimmt sein König Rücksicht: er gestaltet seine Offenbarung so, daß das Volk nicht nur der Schranke inne wird, die es von seinem Könige scheidet, sondern zugleich auch erkennt, wie seines Königs Gnade trotzdem die Gemeinschaft ihm möglich macht durch einen menschlichen Mittler, durch Mose. Diese zweite Seite der Offenbarung Gottes auf dem Sinai wird Mose V. 9 kundgethan:

---

[1]) Daß Israel sich durch den Glauben in der That als den Sohn seines Gottes (4, 22) bewiesen hat, das hat M. Baumgarten, Theologischer Kommentar zum Pentateuch (1843), I, 427 f. nachdrücklich hervorgehoben.

[2]) Israel sollte erst im Laufe der Zeit dazu erzogen werden, diese Gegenwart war das Ziel seiner Geschichte; das zeigen die von Gott erweckten Propheten, die das Volk auf diese herrliche Zukunft immer wieder hinwiesen.

„Ich komme zu dir im Wolkendunkel, damit das Volk höre auf mein Reden mit dir וְגַם בְּךָ יַאֲמִינוּ לְעוֹלָם.“ Schon 14, 31 wird das Verhalten des Volkes mit den Worten beschrieben וַיַּאֲמִינוּ בַּיהוָה וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ. Der Glaube an יהוה und an seinen Knecht Mose ist hier aufs engste verbunden, aber es liegt kein Nachdruck darauf wie 19, 9. Daß das Reden Gottes mit Mose in dem zuhörenden Volke Glauben an Gott wirke, ist vorausgesetzt, daß es auch Glauben an Mose wirken soll, das wird hervorgehoben.[1]) Die Rettung vor der Macht Ägyptens durch die Wogen des Schilfmeeres hatte zwar dem Volke zum Glauben an Gott und Mose, seinen Knecht, geholfen (14, 31), aber vor der ersten neuen Schwierigkeit schwand er schon wieder, und das Murren machte die innere Haltlosigkeit kund (15, 24). Und dieser Zustand blieb trotz der Hilfe, die das bittere Wasser ihnen süß machte; bei jeder neuen Schwierigkeit erhob sich auch das Murren in verstärktem Maße (16, 2. 17, 3). Es zeigte sich deutlich, daß es nicht des Volkes Art und Wesen war, in Gott seinen Halt zu haben. Nur durch ganz besondere Eindrücke konnte Israel dazu gebracht werden, sein ihm eigenes Wesen, das dem Glauben und Gehorsam gegen Gottes Willen stets widerstrebte (vgl. 32, 9. 33, 3. 34, 9; Deut. 9, 6 f. 23 f.), zu überwinden. Deshalb richtet Gott seine Erscheinung auf dem Sinai danach ein, daß durch sie das Volk auch an Mose einen Halt habe in Ewigkeit, 19, 9. Mit diesen Worten wird nicht ein Halt an Mose von einem Halt an Gott unterschieden, wie es wohl scheinen könnte. An Mose soll ja das Volk dadurch einen Halt gewinnen, daß es mit seinen Ohren hört, wie Gott bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit mit diesem Manne redet. Daran muß es erkennen, daß Gott mit Mose in Gemeinschaft steht. Zugleich aber wird es durch dasselbe Erlebnis inne, daß es selbst solche Gemeinschaft nicht ertragen kann. Aus diesem beiden mußte dem Volke klar werden, daß es eines Mittlers bedurfte, wenn ihm die königliche Herrschaft seines Gottes das Leben festigen und nicht vernichten sollte, und zugleich, daß Mose allein zu solchem Amte geschickt war: nur durch ihn die Gemeinschaft mit Gott aufrecht erhalten werden konnte. So nötigte Gott durch die Offenbarung seiner Herrlichkeit Israel zu der Bitte an

[1]) Vgl. zu diesem Gebrauche von גם V. 22. Gen. 21, 13.

Mose, er möge an Gottes Statt zu ihnen reden, und zum Gelöbnis, ihm auf sein Wort zu gehorchen (20, 16), und verschaffte damit dem Volke an Mose wieder den Halt seines Lebens, der durch Moses Vermittlung in Gott selbst gegründet war. Indem Mose vor dem Volke seinen göttlichen König und das Volk vor diesem Könige vertrat, war Israel der unmittelbaren Nähe Gottes entnommen und von seiner Todesangst befreit und blieb doch zugleich in der Gemeinschaft Gottes durch Mose, sodaß die Haltlosigkeit seines Lebens überwunden war durch den Halt an Mose, den Mittler mit Gott.

Dies Zeugnis vom Glauben mußte für Israel um so größere Bedeutung haben, als es vor der feierlichen Offenbarung der königlichen Verfassung des Volkes steht, und die ganze Herrlichkeit, die Gott dabei entfaltet, dahin zielen läßt, daß durch sie das Volk Halt gewinne in Ewigkeit. Ein gläubiges Volk will Gott sich schaffen, darauf weist die Geschichte der Gesetzgebung nicht weniger als die der Erlösung. Wenn Israel glaubt, erfüllt es den Willen seines Königs und erweist sich als sein Volk, das prägt diese Stelle nachdrücklich dem Volke Gottes ein. Was als die Kehrseite hierin beschlossen ist, daß Israel, wenn es den Glauben weigert, seine Unterthanenpflicht bricht, sich wider seinen König empört und dadurch Gottes Volk zu sein aufhört, wird durch Num. 14, 11 f. noch besonders bestätigt.

Wieder stand Israel vor einem Wendepunkt seiner Geschichte, vor dem Eintritt in das verheißene Land. In dieser entscheidenden Stunde versetzt der Bericht der nach Kanaan gesandten Kundschafter das ganze Volk in Todesangst (14, 1—3), und in ihrer Verzweiflung wollen sie sich einen Führer geben zur Rückkehr nach Ägypten, V. 4. Den ermutigenden Zuspruch Josuas und Kalebs (V. 6—9) schicken sie sich eben an mit der Steinigung zu beantworten, als der כְּבוֹד יהוה erscheint und dazwischen tritt, V. 10. Gott bezeichnet nun in seinem Wort an Mose das Verhalten Israels als Lästerung und Unglauben an ihn (V. 11), wofür er das Volk vertilgen und Mose zum Volke machen will (V. 12), und nur die Fürbitte des treuen Mittlers (V. 13—19) wendet das völlige Verderben ab, daß allein die über 20 Jahre Alten dem Tode verfallen müssen, den andern aber nach vierzigjähriger Wanderung in der Wüste der Eintritt in das verheißene Land von neuem zugesagt wird, V. 20—35. So ist auch nach

dieser Erzählung der Glaube der Halt an Gott in tödlicher Gefahr, vgl. V. 3. Durch die vielen Zeichen, die Israel gesehen, hätte es jetzt diesen Halt haben müssen, V. 11. Aber es hatte ihn trotzdem nicht, gab vielmehr der drohenden Gefahr nach und empörte sich so offen gegen die Leitung seines Königs und verfiel dadurch der Strafe treuloser Unterthanen, dem Tode.

Der einschneidende Ernst dieser Geschichte hat sich tief eingeprägt, und öfter finden sich warnende Hinweise auf den todbringenden Unglauben Israels in der Wüste vor dem Eintritt in das verheißene Land: Deut. 1, 32. 9, 23. Ps. 78, 32. 106, 24; vgl. die allgemeineren Rückblicke auf Israels Unglauben in der Wüste überhaupt Ps. 78, 22, wozu Hengstenberg Num. 14, 11 vergleicht, und 2. Reg. 17, 14, das Baumgarten hierher zieht.

So legt die Geschichte Israels, wie sie in der Unterweisung Moses für Israel dargestellt ist, ein durchdringendes Zeugnis ab von der Macht des Glaubens, daß er das Leben erhält in drohendem Tode, und von der Macht des Unglaubens, daß er das Leben in den Tod verstrickt.

Noch erschütternder zeigt die tödliche Wirkung des Unglaubens die Erzählung vom Unglauben Moses und Aarons, Num. 20, 12. Vierzig Jahre lang war Mose der feste Halt seines Volkes gewesen, zweimal hatte er ihm das Leben, das es wegen seiner Haltlosigkeit verwirkt hatte, durch seine Fürbitte dem gerechten Todesgericht entrungen und als Mittler zwischen Gott und seinem Volke eine Geduld ohne gleichen bewiesen, vgl. 12, 3. Einmal nur, im letzten der vierzig Jahre, verliert auch er den festen Halt, und darum darf er sein Volk nicht in das verheißene Land bringen. Von ferne wird es ihm gezeigt, dann muß er sterben, und „seine Augen waren nicht dunkel geworden und seine Kraft war nicht verfallen“ (Deut. 34, 7). Daß das halsstarrige Volk schließlich durch seinen Trotz und Unglauben den Tod erleiden muß, das ist ganz verständlich; aber unbegreiflich hart erscheint es, daß Mose um eines Fehltrittes willen so bitter gestraft wird. Wie war es doch durch das immer wiederholte haltlose, widerstrebende Verhalten des Volkes nahe gelegt, endlich einmal ihm seine Sünde vorzuhalten und es darauf hinzuweisen, ob nicht seine Widerspenstigkeit einen neuen Gnadenerweis unmöglich mache. Aber so entschuldbar oder gar als Ausfluß treuer

Fürsorge anerkennenswert Moses That nach menschlichem Maßstabe sein mag, die Erzählung fällt ein anderes Urteil.

Mose erhält von Gott den Auftrag, vor versammelter Gemeinde zu dem Felsen zu reden, so werde der Wasser geben, und mit diesem Wasser die Murrenden zu tränken, Num. 20, 8. Statt dessen spricht er zu der Gemeinde: „Höret doch, ihr Widerspenstigen, werden wir aus diesem Felsen euch Wasser hervorbringen?“ (V. 10) und schlägt dann den Felsen zweimal mit dem Stabe, V. 11. Deshalb spricht Gott zu Mose und Aaron: „weil ihr nicht an mich geglaubt habt, mich zu heiligen vor den Augen der Kinder Israel, darum kommt ihr nicht in das Land, das ich ihnen gegeben habe“, V. 12. Das ist eine ganz andere Anschauung von der That Moses: nicht nach dem, was sie in ihrem Verhältnis zu den Menschen gethan haben, sondern nach dem, was sie in ihrem Verhältnis zu Gott gethan haben, kommen Mose und Aaron hier in Betracht. Sie sind Gottes Stellvertreter vor dem Volke, sie stehen als solche, die Gottes Gabe dem Volke vermitteln, auf Gottes Seite dem Volke gegenüber. Demgemäß mußten sie ihre Absonderung von dem Volk und ihre Zugehörigkeit zu Gott jetzt beweisen (diese beiden Seiten faßt das „heiligen“ zusammen), indem sie sich von der Haltlosigkeit des Volkes, die in seiner Todesangst V. 4 offenbar ward, unberührt zeigten und einfach thaten, was sie von Gott geheißen waren. Dadurch, daß Mose aber das Volk anredete und ihm seine Widerspenstigkeit und deren mögliche Folge vorhält, überwindet er diese Sünde nicht durch den überschwenglichen Erweis der gnädigen Hilfe Gottes, giebt auch einer solchen Macht der Sünde gegenüber der göttlichen Gnade nicht mehr die unbedingte Übermacht, stellt diese vielmehr vor dem sündigen Volke in Frage. Die Widerspenstigkeit Israels erscheint ihm als ein so großes Hindernis, daß er sich nun auch mit dem ihm befohlenen Worte an den Felsen nicht begnügt, sondern zweimal mit dem Stabe den Felsen schlägt. Darin wird sichtbar, daß er wirklich den festen Halt in Gott verloren hat. Indem er die Widerspenstigkeit seines Volkes in seinen Mund nahm, hat er sich selbst in sie hineinziehen und von ihr überwinden lassen.[1]) Weil er das gnädige Wort seines Gottes nicht ganz in sich aufnimmt und

[1]) Vgl. V. 24: מְרִיתֶם אֶת פִּי.

danach thut, wird auch Mose in solcher Not haltlos. Unter der Wucht der Sünde Israels ist seine Geduld schließlich zerbrochen, die bisher an der Barmherzigkeit Gottes einen unerschütterlichen Halt gehabt hatte.[1]) Dadurch aber mußte das Volk den Eindruck gewinnen, als ob die Barmherzigkeit Gottes wirklich kein unerschütterlicher Halt sei. Diesen von dem Unglauben Moses und Aarons, der wie das ganze Volk nur an und durch Mose einen Halt gehabt hatte, angerichteten Schaden macht Gott damit wieder gut, daß er die Verdunkelung seiner Barmherzigkeit an Mose und Aaron auf das härteste strafte. So bezeugte er nachdrücklich, daß jeder, der in ihm nicht seinen Halt habe oder wieder verliere, dadurch von ihm ausgeschlossen und dem Tode verfallen sei, und erwies sich als heilig, als den, der von aller Haltlosigkeit geschieden der feste Halt sei für jeden, der sich an ihm halte.

Eine kräftigere Weisung über die Bedeutung des Glaubens und also zum Glauben ist nicht denkbar als die Weisung, die Israel in seiner Thorah, „der Weisung" schlechthin, empfangen hatte.

Soweit die übrigen Schriften des Alten Testaments vom Glauben zeugen, reihen sich deren Zeugnisse bestätigend an. In den übrigen geschichtlichen Büchern finden sich nur drei. Eins von ihnen, 2. Reg. 17, 14, wurde schon zu Num. 14, 11 erwähnt. Der Ungehorsam und die Halsstarrigkeit, die das Volk der zehn Stämme in die Gefangenschaft brachte, wird der Halsstarrigkeit der Väter gleichgesetzt, „die nicht glaubten an יהוה ihren Gott." Es ist zu beachten, wie dem Nichthören das Nichtglauben entspricht; beides steht je als das rechte, gottwohlgefällige, aber verweigerte Verhalten dem verkehrten, gottmißfälligen, aber bewiesenen Verhalten, der Widerspenstigkeit, eigentlich Härte des Nackens, gegenüber. Dieser Gegensatz zeigt deutlich, daß das Glauben, ganz wie bisher, als die durch die Hinnahme des Wortes und Willens Gottes und die Beugung darunter gewonnene Festigkeit vorgestellt wird, denn die Härte des Nackens ist das Sinnbild der Unbeugsamkeit und der davon unzertrennlichen Unempfänglichkeit Gott gegenüber. Es ist bedeutsam, daß auf diesen Vers erst die Aufzählung der einzelnen Sünden, die Ver-

[1]) Hier wird offenbar, daß auch Mose, dessen Geduld eine so gewaltige Last zu tragen vermochte, doch der rechte Mittler nicht war, weil sie ihm einmal zu schwer wurde; dadurch weist die Gestalt Moses auf einen andern Mittler hin, dessen Geduld keine Last zu schwer wurde.

werfung der Satzungen und des Bundes Gottes und der heidnische Wandel (V. 15—17) folgt, und daß der Bußruf der Propheten: „Kehret um von euren bösen Wegen und haltet meine Gebote und Satzungen" vorhergeht. Dieser Zusammenhang legt es nahe, in V. 14 die Bezeichnung der treibenden Wurzel für die V. 15—17 genannten bösen Triebe und Früchte zu erkennen, sodaß auch hier die grundlegende Bedeutung des Glaubens durchsichtig ist.

Die beiden andern Stellen gehören dem zweiten Buch der Chronik an, 2. Chr. 20, 20 und 32, 18. Die erste giebt die Worte wieder, mit denen der König Josaphat sein in den Kampf gegen übermächtige Feinde (vgl. V. 12) ziehendes Volk anredet: הַאֲמִינוּ בַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְתֵאָמֵנוּ הַאֲמִינוּ בִּנְבִיאָיו וְהַצְלִיחוּ: Auch hier ist der Halt an Gott und der Halt an seinen Propheten ein und derselbe, der Halt an der durch sie verkündeten Verheißung (V. 14—17). Durch diesen Halt soll Israel bewahrt werden vor der Gefahr, aus dem von Gott ihm zum Grunde seines Lebens geschenkten Erblande vertrieben zu werden, V. 11. Der König und sein Volk stehen in großer Furcht dieser Gefahr gegenüber, V. 3. 15. 17; denn in sich selbst haben sie keinen Halt und können ihr Leben nicht schützen, V. 12. Da nehmen sie das ihnen auf ihr Gebet gegebene Prophetenwort, das die unüberwindliche Hilfe Gottes zusagt (V. 14—17), in völliger Willigkeit hin (V. 18, vgl. Ex. 4, 31) und gewinnen so in Gott ihren Halt. Hierauf weist Josaphat in seiner Ansprache zurück: wenn Israel an diesem Wort und so an dem Propheten, der es verkündet hat, und an Gott, der es durch ihn verkündet hat und mit seiner Macht dahinter steht, seinen Halt hat, so wird es festen Stand haben,[1]) daß kein Feind es aus seinem Erblande vertreiben kann, und seinen Weg durchführen zum Ziele,[2]) zum Sieg über den Feind.

Während hier zum Glauben gemahnt wird, weil er das Leben vor dem Tode rette, wird 32, 15 davor gewarnt, weil er das Leben in den Tod verstricke. Diese Warnung kommt aus dem Munde der Abgesandten Sanheribs, die Jerusalems Bewohnerschaft durch Lockung und Drohung zur Übergabe bewegen

[1]) Über נאמן s. u. S. 91.

[2]) Zur Entwicklung der Bedeutung von צלח vgl. Gusset, a. a. O., unter dem Wort.

sollen. Diese hat sich auf die Worte ihres Königs Hiskia gestützt (V. 8), der sie in der drohenden Gefahr des Untergangs auf יהוה, ihren Gott, als den starken Helfer hingewiesen hat: der werde selbst gegen die doch bloß fleischliche Macht des Feindes für sie streiten, V. 6—8. Deshalb suchen die assyrischen Gesandten ihre feste Haltung zu erschüttern, indem sie den Tod durch Hunger und Durst als die unausbleibliche Folge bezeichnen, da vor dem gewaltigen Großkönig יהוה sein Volk so wenig retten könne als das irgend ein Gott all der schon unterworfenen Völker gekonnt habe, V. 10–14. Demgemäß sollen sich die Bewohner Jerusalems nicht von Hiskia verführen lassen und ihm nicht glauben, V. 15. Diese Warnung wird 2. Reg. 18, 32. Jes. 36, 16, wo dieselbe Geschichte erzählt wird,[1]) in die Worte gekleidet: אַל תִּשְׁמְעוּ אֶל יְחִזְקִיָּהוּ. Diese allgemeinere Form ist 2. Chr. 32, 15 durch die der besonderen Lage entsprechende ersetzt worden.[2]) Das ist ein deutliches Zeugnis, daß der Verfasser des Buches dieselbe Anschauung des Glaubens hat, die bisher die übrigen geschichtlichen Bücher des Alten Testaments aufwiesen. Auch ihm ist das Glauben der Halt des Lebens in tödlicher Gefahr, den der Mensch durch das hingenommene Wort der Verheißung — hier beidemal eines menschlichen Boten — in Gott selbst gewinnt, sodaß seine eigene Haltlosigkeit in entscheidender Zeit durch Gottes Festigkeit überwunden wird.

Aus den prophetischen Büchern liegen nur sechs Zeugnisse vom Glauben vor. Das erste, Jes. 7, 9, berührt sich auch im Wortlaut mit 2. Chr. 20, 20: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ, wie denn die ganze Lage sich sehr gleicht. Auch hier steht das Reich Juda in der Gefahr, von einem übermächtigen Gegner, den verbündeten Israeliten und Aramäern, erobert zu werden. Das Königshaus soll gestürzt, ein neuer, schon mit Namen genannter König an seine Stelle gesetzt werden, 7, 5–6. Die durch die Kunde von dieser Gefahr erregte Furcht wird mit noch

---

[1]) „Der Verfasser der Chronik hat die Sache rhetorisch so geordnet, daß die einzelnen Momente einen Klimax bilden" (Keil z. d. St.) und dabei stark gekürzt.

[2]) So ist wohl auch die Übersetzung πιστεύειν für שמע Jer. 25, 8 zu erklären, wo die ganze Lage sehr ähnlich ist, vgl. V. 5 und 9. Diesem Übersetzer könnte demnach wie dem Verfasser der Chronik die besondere Bedeutung von האמין noch bewußt gewesen sein.

stärkeren Ausdrücken geschildert: „Das Herz des Königs und das Herz seines Volkes erbebte, wie die Waldbäume erbeben vor dem Winde“ (V. 2), und daß das Herz den festen Halt verloren hatte, spricht die Ermutigung Jesajas an Ahas aus: לְבָבְךָ אַל יֵרַךְ, V. 4. In dieser Not verheißt Gott durch den Mund seines Propheten, daß der Feinde Anschlag nicht bestehen und nicht geschehen werde, V. 7. Die Verheißung schließt mit der eindringlichen Aufforderung zum Glauben: „werdet ihr keinen festen Halt haben, so werdet ihr wahrlich keinen festen Stand haben“ (V. 9), d. h. aus dem Heimatboden entwurzelt werden, vgl. V. 5—6 mit 2. Chr. 20, 20. Daß Jesaja האמין anwenden kann, ohne ihm eine ausdrückliche Beziehung zu geben, zeigt deutlich, daß das Glauben seinen Hörern keine neue, unbekannte Sache war.[1]) Mit dem Worte mußte bereits eine bestimmte Vorstellung fest verknüpft sein, sonst wäre es nicht so ohne weiteres verständlich gewesen, wie es doch auch bei einem Ahas vorausgesetzt wird. Die ganze Gefahr, in der er und sein Volk sich befand, war darin ausgedrückt, und zugleich die Hilfe genannt, die stets in der Geschichte Israels zur entscheidenden Stunde das Leben gerettet hatte. Daß Jesaja dem Ahas noch ein Zeichen von Gott anbietet, das er selbst sich wählen darf, zeigt deutlich, wie weit Gottes Gnade auf den von der anstürmenden Gefahr überwältigten König aus Davids Haus Rücksicht nimmt und seiner Notlage gemäß durch das herzbewegendere, handgreiflichere Mittel des Zeichens den Nachdruck des Wortes steigert, damit seine Haltlosigkeit überwunden und der Halt an Gott in ihm gewirkt werde, vgl. Ex. 4. Weil Ahas aber diese Hilfe zum Glauben ablehnt und trotz alle dem sich des Glaubens weigert, wird seine hartnäckige Unempfänglichkeit mit der Ankündigung schweren Gerichts bestraft, vgl. Num. 14.[2])

---

[1]) Daß hier „die Geburtsstunde des Glaubens in genialer Weise dargestellt ist,“ Jesaja selbst „sein Schöpfer“ ist, wie Duhm zu der Stelle behauptet, — vergleiche ähnliches schon bei Stade, Geschichte Israels, 1. Aufl. S. 594, Anm. 2 — dafür läßt sich aus dem Zusammenhange bei Jesaja schlechterdings nichts beibringen.

[2]) Über die entscheidende Bedeutung dieses Ereignisses für den weiteren Verlauf der Geschichte des Königshauses und des Volkes, vgl. M. Baumgarten, die Nachtgesichte Sacharias, II, 423 ff. und C. A. Auberlen, Beiträge zu christlicher Erkenntnis (1865) S. 129 ff.

Zu dem Versuche von P. de Lagarde, das Zeugnis von Jes. 7 durch

Die Gefährdung durch den syrisch-ephraimitischen Krieg ging vorüber, wie Jesaja geweissagt hatte, und die assyrische Weltmacht trat auf, um in Gottes Hand die Zuchtrute für sein Volk zu sein, wie Jesaja gedroht hatte. Auch in dieser Gefahr verkündet Jesaja den Glauben als die einzige Rettung: הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ, 28, 16. Jeder andere Schutz und Schirm, der davor bewahren soll, wird das Verderben nicht aufhalten, das über Juda kommt, sondern auch weggerafft werden, V. 17 ff. Den jüdischen Mitteln der Gegenwehr, die Jesaja als in sich haltlose (sie sind כָּזָב und שֶׁקֶר V. 15), bald zerstörte Schutzbauten zeichnet, stellt er einen festen, von Gott auf Zion gegründeten Bau gegenüber, V. 16 f. Der unerschütterliche Grund- und Eckstein ist gelegt, Recht und Gerechtigkeit sind Richtschnur und Maß für diesen Bau (17 a), die durch des Propheten Mund als Gottes Wort den Menschen kundwerden, vgl. V. 9—13. Weil aber die das Volk beherrschenden Männer sich nicht wollen weisen und in den Bau einfügen lassen, kommen sie durch eben dies Wort ins Wanken und werden zerbrochen, werden verstrickt und gefangen. Was hier als Wirkung des Wortes genannt ist, wird 8, 14 f. auf יהוה selbst zurückgeführt, der „zum Stein des Anstoßens und Felsen des Strauchelns den beiden Häusern Israels, zur Schlinge und zum Fallstrick den Bewohnern Jerusalems wird, daß viele unter ihnen straucheln und fallen und zerbrochen werden und verstrickt und gefangen werden." Was Gott wirkt, wirkt er eben durch sein Wort, das nicht von ihm zu scheiden ist. Wer diesem widerstrebt, widerstrebt Gott selbst und geht daran zu Grunde (vgl. auch 3, 8. 30, 9—14). Das ist die eine Seite, aber nur die Kehrseite („viele unter ihnen") der andern, daß, wer es willig aufnimmt, dadurch festen Halt hat gegen jede Gefahr und dem Verderben entnommen ist (vgl. 28, 12 mit V. 13). So erweist יהוה

„kritische Anmerkungen" zu vernichten, Semitica I, 9—14, sei das Urteil mitgeteilt, das B. Duhm in seinem Kommentar zu der Stelle gefällt hat: „Ein solches Stück . . . einem ungeschickten Machwerk zuzurechnen, ist ein wahrer Unglücksfall, nicht für das Kapitel, sondern für den Kritiker."

Was R. Smend zu dieser Stelle bemerkt, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl. S. 227, zeigt deutlich, daß er sich das Glauben und seine Entstehung anders vorstellt als Jesaja und das Alte Testament, und macht zugleich seine Umbiegung klarer Aussagen des Propheten recht anschaulich, die den Standpunkt Smends als unvereinbar mit ihnen aufweisen.

sich als das Heiligtum seines Volkes (8, 14)[1]: wird er auch den einen der Stein, durch den sie zu Fall kommen, so ist er doch den andern der Stein, auf dem sie fest stehen und vor nichts zu fliehen und zu weichen brauchen. Von dieser aufbauenden und festigenden Wirkung ist 28, 16 die Rede. Wird hier nun von einem Stein gesprochen, den יהוה auf Zion gegründet hat, von einem Stein der Erprobung, kostbaren Eckstein festester Gründung, so weist das zurück auf das Wort der Verheißung an David, 2. Sam. 7, 5 ff. Darin war ihm zugesagt, Gott werde ihm ein Haus bauen, daß beständig ein Sohn und Nachfolger auf seinem Throne über Israel walte, dem Gott selbst Vater sein und seine Gnade nicht entziehen werde, 2. Sam. 7, 14 f. So hatte Gott Davids Haus zu seinem eigenen Hause gemacht, Davids Söhne standen zu ihm im Kindesverhältnis. Aus lebendigen Menschen besteht dies Haus, und der feste Grund ist das göttliche Wort der Verheißung.[2]) Um dessen Aufrichtung und Ausführung hatte David gebetet (2. Sam. 7, 25—29), und seitdem hatte es in dem König aus seinem Stamm und dem Tempel, den Salomo erbaute, eine sichtbare Gestalt gewonnen. Um des ganzen Volkes willen baut Gott Davids Haus (vgl. 2. Sam. 7, 8. 10. 24), ganz Israel ist ja sein Sohn (Ex. 4, 22), der in seinem Hause wohnt und selbst sein Haus ist, Hos. 8, 1. 9, 8. 15. Jes. 1, 2—4. Aber der Ordnung und Zucht des Hauses, zu der der väterliche Hausherr Israel durch den Mund der hierzu bestellten Glieder des Volkes wies, fügten sich nicht alle, und diese mußten aus Gottes Haus um ihres Ungehorsams willen vertrieben werden, vgl. Hos. 9, 15. Nur ein Teil des Volkes durfte im Hause Gottes bleiben, diejenigen, die die Weisung willig hinnahmen, vgl. Jes. 1, 19 f. 28, 9—13. Diese hatten im Worte den festen Halt, daß sie in dem Gericht, das die

---

[1]) Vgl. auch die von Micha wiedergegebene falsche Vorstellung von Gottes Wohnen unter seinem Volke, 3, 11 f.

[2]) Daß dies Wort in enger Beziehung zu Gott selbst steht, ja sich mit ihm deckt, hat sich oben durch die Vergleichung mit Jes. 8, 14 f. gezeigt. Von hier aus wird durchsichtig, daß Jesus mit innerer Notwendigkeit und vollem Rechte im Neuen Testament als dieser Grund- und Eckstein bezeichnet wird. Denn er offenbarte in geschichtlicher Wirklichkeit, daß „das Wort" selbst Gott sei und in ihm Mensch und zwar Sohn Davids geworden sei, damit so das Haus Gottes gebaut werden könnte.

abgefallenen und widerspenstigen Söhne wegraffte (vgl. 28, 17—22), nicht angstvoll zu fliehen brauchen, 28, 16. Durch ihren Glauben waren sie dem Baue Gottes eingefügt, durch ihn erwiesen sie ihre Zugehörigkeit zu Gott und ihre Scheidung von den andern, d. h. sie heiligten Gott (vgl. Num. 20, 12), und Gott war ihr Heiligtum, Jes. 8, 14.

Wenn Jesaja auch hier dem Glauben keine ausgesprochene Beziehung giebt — LXX אAQ ergänzt sachlich richtig επ αυτω —, so tritt das als zweites Zeugnis dem ersten von 7, 9 hinzu und bestätigt, daß dem Volke seiner Zeit die mit diesem Wort ausgedrückte Anschauung wohlbekannt und ihre Beziehung unmißverständlich war.[1])

Wie die erste Erlösung Israels aus Ägypten mit dem Zeugnis des Glaubens verbunden ist, so nicht minder die zweite Erlösung aus Babel, Jes. 43, 10. Der frohen Botschaft von der Errettung Israels aus dem Elend und Verderben in Babel, das יהוה in seinem Zorn über den Ungehorsam des Volkes verhängt hatte (42, 23—25), fügt der Prophet 43, 9 ff. ein, was diese That der Liebe Gottes gegen sein Volk (43, 4) für die andern Völker zu bedeuten hat: sie soll ihnen den Erweis geben, daß יהוה allein Gott ist. Alle Völker fordert er heraus, öffentlich mit ihm zu rechten (V. 9): „Wer unter ihnen thut solches kund? so mögen sie uns Früheres hören lassen,[2]) mögen ihre Zeugen stellen, um Recht zu bekommen, und mögen sie (die Zeugen) hören und sprechen: es ist Wahrheit," d. h. das, was früher in der Vergangenheit verkündet worden ist, ist eingetroffen, das Wort hat sich als feststehend erwiesen,[3]) vgl. 41, 21—24. Dem stellt יהוה als seine Zeugen das Volk Israel entgegen, damit es ihm solchen Dienst leiste, V. 10. Wessen es dazu bedarf, wird hier ausdrücklich aufgezählt, weil trotz der Weissagungen seines Gottes das Volk noch nicht dazu geschickt, noch blind und taub ist, V. 8, vgl. 42, 19. Gerade um Israels

---

[1]) Die Lesart יָחִישׁ zu ändern ist unnötig. Auf die Vertauschung mit יָבוֹשׁ hat schon Vitringa zu der Stelle gut geantwortet.

[2]) So mit TM. Theod. Sym., dagegen LXX τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν; Es scheint ein alter Textfehler oder ein Mißverständnis der LXX vorzuliegen.

[3]) Dieser Sinn von אֱמֶת ist Deut. 13, 15 klar ersichtlich.

Unempfänglichkeit willen, weil „sein Nacken eine Sehne von Eisen, und seine Stirn von Erz ist“ (48, 4), hat Gott vorlängst das Zukünftige verkündet, vgl. 48, 3—8. In den entgegengesetzten Zustand soll Israel gebracht werden, und dieser wird bezeichnet mit den Worten: „damit ihr erkennet und mir glaubet und merket, daß ich es bin, vor mir ward kein Gott gebildet, und nach mir wird keiner sein“, V. 10. Den beiden Ausdrücken für die innere Aneignung des Dargebotenen[1]) ist hier das Glauben beigefügt, weil in dieser Aneignung die Rettung des Lebens vor dem Verderben beschlossen ist (vgl. den tröstenden Zuspruch V. 1 u. 5 mit 42, 22—25), sodaß das Wort האמין auch an dieser Stelle der besonderen Notlage des Volkes deutlich entspricht.[2])

Auch 53, 1 ist das Glauben mit der Erlösung verknüpft. Schon ist zur Rettung seines Volkes aus der todbringenden (s. 51, 13 f.) Knechtschaft der Arm Gottes entblößt (52, 10), aber die Geknechteten selbst sind noch in dem Zustande der Unempfänglichkeit, von dem bereits 42, 19. 43, 8 die Rede war, und ihre Haltlosigkeit ist durch die prophetische Kunde von der Erlösung und ihrer geheimnisvollen Vermittlung nicht überwunden worden. Niemand hat an dieser seinen Halt, wie der Prophet in zu verneinender Frage 53, 1 ausspricht, um so die Schwere der Not, in der das Volk sich befindet, und zugleich die Größe der auch ihrer mächtigen Hilfe anschaulich zu machen.

Ebenso handelt es sich Jon. 3, 5 um die Rettung aus dem drohenden Tode. Da Jona in Ninive den Untergang der Stadt in vierzig Tagen ankündigt (V. 4), ist die Wirkung, daß die Einwohner an Gott glauben. Durch Fasten und Trauerkleidung und durch ernstliches Rufen zu Gott und durch Umkehr von ihrem bösen Wege und der Gewaltthat ihrer Hände (V. 5—8) hoffen sie zu erlangen, daß Gott das gedrohte Verderben gereue und er von seinem heißen Zorne sich wende und sie selber also nicht untergehen, V. 9. Und diese Hoffnung wird von Gott erfüllt, V. 10. So bringt die Botschaft vom Gerichte Gottes

---

[1]) Vgl. ihre Verbindung mit שמע 40, 21 und mit שִׂים אֶל לֵב 44, 18 f.

[2]) Die Änderung des Textes von Duhm: „damit sie [die Völker] mir glauben“, wozu er selbst bemerkt: „Der Ausdruck ist im Munde Jahwes merkwürdig genug“, paßt gar nicht in den Zusammenhang und ist völlig unbegründet.

sie dazu, in diesem richtenden Gott ihren Halt zu gewinnen und dadurch das verwirkte Leben zu retten. Das ist vermittelt durch die in Fasten und Trauerkleidung sich äußernde völlige Beugung unter das gerechte Gericht, die Abkehr von dem es herausfordernden bösen Wesen und die Hinkehr zu der Barmherzigkeit Gottes. Dies klare Zeugnis von der Art des Glaubens hat noch die besondere Bedeutung, daß es diesen Weg zur Rettung des Lebens aus dem drohenden Tode auch für Heiden als den rechten, gottwohlgefälligen Weg aufzeigt.

Weniger durchsichtig ist die letzte noch übrige Stelle aus den prophetischen Schriften, Hab. 1, 5. Das liegt darin begründet, daß die vorhergehenden Verse (2—4) verschiedene Deutung zulassen, wie die Auslegung von altersher bezeugt. Die jüdische Tradition,[1]) die schon von Hieronymus angenommen worden ist, sieht in V. 2—4 eine Schilderung der von den Juden durch die Chaldäer erlittenen Vergewaltigung. Dieser steht die Ansicht gegenüber, die darin eine Darstellung der von den Juden verübten Vergewaltigung erblickt. Sie wird von der durch die LXX bezeugten Lesart בֹּגְדִים statt בַּגּוֹיִם[2]) erfordert, die von Capellus und neuerdings von Guthe in den Text aufgenommen worden ist. Für diese Auffassung hat sich Delitzsch entschieden, indem er die andere als in den Zusammenhang nicht passend abgewiesen hat.[3]) In diesem Falle wird mit Delitzsch u. a. anzunehmen sein, daß der Prophet mit dem 5. Verse die göttliche Antwort auf seine Klage über die Zerrüttung unter seinen Volksgenossen (V. 2—4) beginnt, die das Gericht durch die Chaldäer ansagt, V. 5—11. Nach seiner Auffassung, in der er sich Hitzig angeschlossen hat, wird mit den Worten: „ein Werk vollführ' ich in euren Tagen, nicht würdet ihr's glauben, wenn's erzählt würde", nämlich „als an anderem Orte oder in anderer Zeit

---

[1]) Vgl. Targum und die Rabbinen Raschi, Aben Esra, Kimchi, von neueren Auslegern Rosenmüller, Ewald u. a.

[2]) Vgl. καταφρονητης für בֹּגֵד V. 13. 2, 5.

[3]) „Der Prophet Habakuk" 1843, S. 3 f.; vgl. auch den Kommentar von Hitzig (1833), S. 258, und den von L. Reinke (1870), S. 16.

Die neuerdings gemachten Versuche, durch Umstellung und Streichung einen besser zusammenhängenden Text und zum Teil einen andern Sinn zu gewinnen, zeigen schon durch ihre große Verschiedenheit, wie wenig sie objektive Gründe für sich haben; vgl. die Bemerkungen von Volck im Artikel Habakuk PRE[3] VII, 278, 48—279, 17.

Geschehenes, wenn ihr es nicht selber sähet", hervorgehoben, wie unerhört entsetzlich das Gericht sein werde. Hiernach muß angenommen werden, daß der Zusammenhang des Glaubens mit dem besonderen Lebensstand des Glaubenden hier in der Vorstellung ganz zurückgetreten ist und so האמין den Sinn eines „Halthabens", „Trauens" in allgemeinerer Bedeutung erlangt hat, wie es Thr. 4, 12 wahrscheinlich der Fall ist, s. o. S. 45. Dann darf diese Stelle nicht unter die Belege des heiligen Sprachgebrauchs gerechnet werden, weil sie nicht darauf den Nachdruck legt, daß dies „unglaubliche" Werk von Gott vollführt wird, sondern daß ein solches Werk unglaublich ist; sie muß vielmehr hinter Jer. 40, 14 (S. 43) eingereiht werden.[1]) Es ist aber noch eine andere Auffassung möglich, die, wie mir scheint, sich noch besser in den Zusammenhang einfügt. Das Gericht Gottes wird den Juden angekündigt: sie werden aufgefordert, nach dem Kommenden auszuschauen und sich darüber zu entsetzen. Die imperativische Fassung drückt, wie Delitzsch bemerkt, „den Befehl der strafenden Gerechtigkeit aus. Gott ist es, der dieses Entsetzen (und zwar nach der hebräischen Bezeichnung den höchsten Grad desselben) als Gericht über ein Volk von Sündern anordnet." Das Entsetzen über das hereinbrechende Gericht bedeutet nun an den ähnlichen Stellen Jes. 13, 8. Jer. 4, 9 den durch dasselbe bewirkten Zustand, wo der Mensch vor Angst und Ratlosigkeit gegenüber dem unentrinnbar nahenden Verderben ganz starr, mehr tot als lebendig ist. Dies wird Hab. 1, 5 mit den Worten begründet: כִּי פֹעֵל פֹּעַל בִּימֵיכֶם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי יְסֻפָּר. Gott will eine solche That thun, daß die Juden keinen Halt für ihr Leben haben werden, wenn sie ihnen kund wird. Geht nun schon von der Ankündigung des Gerichts die Wirkung aus, daß

[1]) Dasselbe gilt bei der Auffassung von Budde (vgl. Theol. Studien und Kritiken, 1893, S. 386 f.), daß den von den Assyrern unterdrückten Judäern hier die Befreiung durch die Chaldäer verkündigt werde. Dann stehen zwar die nicht Glaubenden unter schwerem Druck und in Gefährdung des Lebens, sodaß der Zusammenhang des Glaubens mit dem besonderen Lebensstand noch durchschimmert, aber diese Beziehung tritt doch sehr zurück. Gerade bei dieser Auffassung zeigt die Stelle, wie bei האמין die allgemeinere Bedeutung durch die Verblassung der bestimmteren entstanden ist.

Bei der von E. König vorgetragenen Deutung des 1. Kapitels (Einleitung in das Alte Testament 1893, S. 349—353) scheint האמין in V. 5 dieselbe Bedeutung zu haben, wie bei Delitzsch, vgl. S. 351.

sie keinen Halt mehr haben, d. h. daß sie an ihrem Leben verzweifeln,[1]) so muß der Anblick des nahenden Verderbens allerdings das äußerste Entsetzen wecken, zu dem die erste Hälfte des Verses auffordert. Beide Hälften passen also genau zu einander, während bei der Fassung von Delitzsch die 2. Hälfte zu allgemein ist, sofern ein „unglaubliches" Werk wohl Verwundern und Erstaunen, aber nicht Entsetzen in der von ihm vertretenen Bedeutung hervorruft. Demnach würde diese Stelle die durch die Ankündigung des Verderbens gewirkte Haltlosigkeit als den Vorboten des unausweichlichen Untergangs darstellen und so das Gegenstück zu Jon. 3, 5 bilden, wo der durch die Ankündigung des Verderbens gewirkte Halt als das Mittel zur Rettung des Lebens bezeugt wird.

Aus den poetischen Schriften sind die Stellen, die geschichtlichen Erlebnissen des Volkes einen dichterischen Ausdruck geben, schon angeführt und bedürfen keiner besonderen Besprechung. Auf die übrigen gilt es noch einen kurzen Blick zu werfen.

Ob man in Ps. 27, 13 für die Worte לוּלֵא הֶאֱמַנְתִּי לִרְאוֹת בְּטוּב יהוה בְּאֶרֶץ חַיִּים einen Nachsatz ergänzt,[2]) nach Ps. 119, 92 etwa, „dann wäre ich verloren gewesen", wie noch Bäthgen z. d. St. und ähnlich auch Duhm vorschlägt, oder das erste Wort ganz fortläßt, wie nach LXX und Vulg. noch Cheyne will, das ist für den Sinn von האמין gleichgiltig. Der vorhergehende und nachfolgende Vers machen deutlich, daß auch hier das Glauben der Gefährdung des Lebens gegenübersteht. Nachdrücklich spricht der Sänger V. 10 aus, daß der Halt, den er gefunden, nicht in Menschen, sondern in Gott ruht, und sein Bekenntnis, das er V. 13 wieder aufnimmt, mag im Schlußvers durch den einfallenden Chor bekräftigt werden, wie Olshausen ansprechend vermutet hat.

Ganz ähnlich verhält es sich mit Ps. 116, 10. Trotz der vielen Deutungen, die versucht sind,[3]) steht die Bedeutung von האמין fest durch den Gegensatz gegen die tödliche Gefahr, vgl.

---

[1]) Vgl. לא האמין Deut. 28, 66. Job 24, 22. 29, 24.

[2]) Calvin bereits sagt davon: satis convenit inter interpretes.

[3]) Alle, bei denen der Unterschied zwischen הֶאֱמַנְתִּי perf. und אַדַּבֵּר imperf. nicht beachtet ist, sogar bei Olshausen, werden aus diesem Grunde als unrichtig abzuweisen sein.

V. 3. 8 u. 15.[1]) Der Sänger schildert die Gefahr und die Rettung als ein abgeschlossen hinter ihm liegendes Erlebnis, V. 2—8, sodaß er jetzt לִפְנֵי יהוה im Lande der Lebendigen wandelt, V. 9. Der Vergleich mit V. 13 und 17 (siehe auch 118, 17 f.) legt es nahe, כִּי אֲדַבֵּר als Ankündigung der noch einmal anhebenden Erzählung seiner Not zu fassen, mit der sich nun der Lobpreis verbindet, V. 10—19: „Halt habe ich gewonnen, da spreche ich[2]): ich (für meine Person) bin sehr niedergebeugt" u. s. w. Die eigene Hilflosigkeit macht die gnädige Hilfe Gottes um so eindrucksvoller, und daraus ist dem Sänger das seinen Dank ausdrückende Lied erwachsen.[3])

Wenn es Ps. 119, 66 heißt: בְּמִצְוֹתֶיךָ הֶאֱמָנְתִּי, so kann dieser Ausdruck nach Ex. 19 nicht befremden. Der nächste Vers schon zeigt, wie der Halt an den Geboten Gottes zu verstehen ist. Den, der seinen Halt an ihnen gefunden hat,[4]) haben sie aus der Irre und somit aus der Haltlosigkeit des Lebens gerettet; dazu hat ihm die erlebte Beugung gedient, die Gottes gerechtes Gericht über ihn gebracht hat, vgl. V. 76 f. Auch die häufige Bitte um Belebung und die Schilderung der Vergewaltigung durch die übermütigen Frevler, die ihn fast vertilgt hätten (V. 81 ff., bes. V. 87), zeigen, daß das Glauben in seinem Gegensatz ebenso aufgefaßt ist wie sonst.[5])

Die Not des schier zu Tode gequälten Hiob wird Job 9, 16 dadurch gezeichnet, daß ihm das Wort in den Mund gelegt wird: „wenn ich riefe und er [Gott] mir antwortete, glaubte ich nicht, daß er meine Stimme hörte." In seinem furchtbaren Leiden empfindet er die Feindschaft Gottes, gegen den er seine Unschuld nicht aufrecht halten kann, weil über diesem Gegner kein Höherer steht, vor dem er ihn verklagen und Recht bekommen könnte,

[1]) Die Trennung des Liedes in der LXX machte also nichts aus, auch wenn sie sachlich begründet wäre.

[2]) Zu דבר vor oratio directa vgl. z. B. Ps. 122, 8.

[3]) Die LXX hat also den Sinn richtig wiedergegeben, eine Änderung des כִּי in לָכֵן, wie Duhm vorschlägt, ist nicht nötig.

[4]) Olshausen hält für das Subjekt des Psalms die jüdische Gemeinde; aber wenn es auch zunächst nur ein einzelner aus ihrer Mitte gewesen ist, wie Delitzsch darzulegen versucht hat, so hat sich die Gemeinde dessen Erlebnisse (Lebenserfahrungen) aneignen können und auch angeeignet.

[5]) Gegen das von Duhm über diesen Psalm gefällte Urteil wird die Erinnerung an das von Luther als Gegengewicht nicht unzeitgemäß sein, vgl. E. A. 62, 155 f.

V. 29 ff. Ein solcher Widerpart läßt sich auf keine Verantwortung ein, jeder Rechtsstreit ist bei ihm unmöglich, V. 12 ff., 19 ff. Deshalb kann Hiob für sein in den Tod sinkendes Leben durch das bloße Wort Gottes keinen Halt daran gewinnen, daß Gott seine Stimme hören, sich dadurch von seiner Unschuld überzeugen lassen werde und er selbst so des Gerichtes ledig werde. Hiobs Lage entspricht also der des Volkes Israel in der Knechtschaft Ägyptens, Ex. 4: er bedarf mehr als des Wortes, um für sein zerrüttetes Leben wieder den Halt in Gott zu finden, vgl. 42, 5 f. mit 31, 35—37.

Hiermit ist die Untersuchung der Stellen, an denen האמין auf das Verhältnis des Menschen zu Gott im Alten Testament angewandt worden ist, zu Ende geführt. Die Bedeutung, die sich aus dem gemeinen Sprachgebrauch des Wortes ergeben hat, gilt demnach ebenso für den heiligen Sprachgebrauch. Überall[1]) hat האמין hier die ihm eigene Anschauung bewahrt, nirgends ist der besondere Lebensstand, der durch das Wort bezeichnet wird, zu verkennen. Durch den heiligen Sprachgebrauch, besonders durch Ex. 4, ist dazu noch durchsichtig geworden, wie der Halt des Lebens durch die Beteiligung an fremder Festigkeit erlangt wird: nämlich so, daß er von dem, was ihn gewährt, mitgeteilt wird, daß mithin dem, der ihn gewinnt, nur die Hinnahme übrig bleibt. Wo der Halt dargeboten und doch nicht hingenommen worden ist, wird dies als ein krankhafter Zustand betrachtet, der, wenn er sich nicht ändert, Menschen und Gott gegenüber den Tod nach sich zieht, vgl. besonders Jer. 40, 14. Num. 14, 11. 20, 12. Die Hinnahme des gewährten Haltes wird demnach als der gesunde Zustand, als die innerlich notwendige Folge angesehen. Aus dieser Bedeutung von האמין wird klar, daß das Wort nur in ganz besonderen Lebenslagen, wo es sich um Leben und Tod handelt, anwendbar war und sonst nicht. Deshalb kann an solchen Stellen, wo diese Bedingung fehlt, der Ausdruck „Glaube" nicht weiter vermißt werden, wie es dann wohl geschieht, wenn diese bestimmte Bedeutung des Wortes verkannt wird.[2]) Für die „Ergebung und

[1]) Job 4, 18. 15, 15 (s. o. S. 52—53) nehmen eine Ausnahmestellung ein, sofern hier das Glauben von Gott ausgesagt ist.

[2]) Damit ist die Behauptung Smends, a. a. O. S. 101, daß den

Zuversicht des Glaubens" die an Abraham[1]) nach Smends Meinung (a. a. O. S. 101) „als das Wesen der Religion" hingestellt worden sein soll, hat das Hebräische andre Worte, über die jetzt noch in Kürze zu sprechen ist, damit durch den Vergleich mit ihnen die Eigenart von האמין auch in dieser Beziehung deutlich werde.

3. Die mit האמין sinnverwandten Ausdrücke.

Das Verhältnis, in dem der Mensch zu Gott steht, wird im Alten Testament am häufigsten als Furcht vor Gott und Gehorsam gegen ihn bezeichnet, worin der wahre Gehalt jener „Ergebung des Glaubens" beschlossen ist. Beide Ausdrücke stehen in keinem Gegensatze zum Glauben (vgl. oben zu Ex. 4 und 14, 31), bezeichnen aber den Zustand, in den der Mensch durch Gottes Wirkung versetzt wird,[2]) nur nach einer mehr äußerlichen Hinsicht und lassen den eigentlichen Inhalt ganz unbestimmt. Sie sind daher für sich allein zu allgemein und zu leicht der Verkehrung zugänglich, so daß sehr häufig die Furcht durch ein „fürchte dich nicht" beantwortet und berichtigt und das Hören durch das Thun ergänzt und überhaupt beide noch durch andere Wendungen näher bestimmt werden müssen.

Unter diesen finden sich einige,[3]) die האמין gleichgesetzt und demgemäß auch übersetzt werden, wie בטח und חסה. Doch ist der Unterschied leicht wahrzunehmen. Der häufig bei בטח sich findende Gegensatz der Furcht und des Aufschreckens und die Verbindung שכן (ל)בטח und ישב weisen darauf hin, daß בטח das ungestörte sorglose Liegen, dann besonders die Sicherheit vor Gefährdung und den damit verknüpften inneren Zustand bedeutet.[4]) Im Sprachgebrauch bezeichnet es nicht selten be-

---

älteren Erzählern der Geschichte Abrahams der Ausdruck Glaube noch fremd sei, sich erst in einem secundären Abschnitt (Gen. 15, 6) finde, erledigt.

[1]) Der herkömmlichen Auffassung von Gen. 12, 4 als einer großen Glaubensthat Abrams sei hier nur die Reise der Königin von Saba, die ausdrücklich nicht aus Glauben geschah, sondern erst am Ende dazu führte, 1. Reg. 10, zur Vergleichung gegenübergestellt (s. auch Bärthold, a. a. O. S. 7 ff.).

[2]) Beide sind intransitiv, שָׁמֵעַ, יָרֵא, vgl. P. de Lagarde, Übersicht . . S. 6 f.

[3]) Die Mehrzahl steht in so loser Beziehung zu האמין, daß sie hier übergangen werden kann.

[4]) Vgl. Delitzsch zu Prov. 3, 5, Com. S. 69, und zum Teil bereits Cocceius im Lexikon s. v.

stimmter die durch schützende Umschließung von Mauern hergestellte Sicherheit und die dieser äußeren entsprechende innere Lage, vgl. Deut. 28, 25, die einzige Stelle innerhalb des Pentateuchs und die acht- (sieben-) malige Verwendung bei der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer 2. Reg. 18 f. (Jes. 36 f.). Diese Anschauung spricht sich auch darin aus, daß בטח die Person oder Sache, die Sicherheit gewährt, in der großen Mehrzahl aller Fälle durch ב mit sich verbindet, verhältnismäßig selten durch על und noch seltener durch אל; mehrmals steht es auch absolut. Es ist zu beachten, daß bei Amos, Hosea und Micha nur die falsche Sicherheit, Hab. 2, 18. Jes. 42, 17. Ps. 115, 8. 135, 18 das Verhältnis der Heiden zu den Götzenbildern mit בטח ausgedrückt wird, was mit האמין nie geschieht. Israels Verhältnis zu seinem Gott wird in den geschichtlichen Büchern außer bei der Geschichte Hiskias (2. Reg. 18 f., 2. Chr. 32, 10) nur 1. Chr. 5, 20 so genannt, in den prophetischen Schriften nur neunmal bei Jesaja (c. 36 f. nicht eingerechnet), Jeremia und Zephanja; dagegen findet es sich sehr häufig in den Psalmen so bezeichnet, vierunddreißigmal, in den Sprüchen schließlich viermal. Im gemeinen Sprachgebrauch wird בטח noch einigemal mehr verwendet als im heiligen; alles zusammengenommen stehen 61 Verwendungen für jenen 53 für diesen gegenüber.

Ähnliches ergiebt sich für חסה, das außer Ruth 2, 12 niemals in einfacher Erzählung angewandt ist, und auch an dieser einzigen Stelle erhebt sich die Rede zu höherem Schwung, besteht doch der Segenswunsch des Boas aus zwei parallelen Gliedern. Sonst scheint dies Wort nur die Sicherheit mehr in der Bergung vor von oben drohender Gefahr anzuschauen, vgl. תַּחַת כַּנְפֵי יהוה, בְּצֵל חסה.[1]) Die Person oder Sache, in der man geborgen ist, wird חסה gewöhnlich durch ב, nur zweimal durch תחת angefügt; ebenso kommt es nur zweimal absolut vor. Es findet sich im Pentateuch nur Deut. 32, 7, wo es das Verhältnis des von יהוה abtrünnigen Israel zu den neu erwählten Göttern bezeichnet, in den andern geschichtlichen Büchern

[1]) Vgl. Delitzsch, Bibl. Kommentar über die Psalmen, ³1873, zu Ps. 2, 12 (S. 74) und die Bemerkungen von Wetzstein, ebenda Anm. 1, und im Kommentar von Delitzsch zu Job, 1864, S. 287 Anm. 3, wo seine Mitteilungen über die „dherwe“ eine klare Anschauung dieser Bergung geben. — בטח und חסה entsprechen demnach ungefähr der „Zuversicht des Glaubens“ bei Smend, soweit diese sich nicht mit der Hoffnung deckt.

außer Ruth 2, 12 noch Jud. 9, 15 (2. Sam. 22, 3. 31 deckt sich mit Ps. 18); in den prophetischen Schriften kommt es bloß bei Jesaja, Nahum, Zephanja (5 mal) vor, dagegen in den Psalmen allein 25 mal, denen sich die Sprüche mit zwei Stellen anschließen. Es wird mit zwei Ausnahmen (Jud. 9, 15. Jes. 30, 2) nur im heiligen Sprachgebrauch, 35 mal, also insgesamt 37 mal verwandt.

Eine Vermischung der Bedeutung von בטח und חסה mit der von האמין und eine Ersetzung dieses Wortes durch jene beiden läßt sich auch bei der häufigen Verwendung der beiden Ausdrücke in den Psalmen nicht feststellen; diese erklärt sich einfach daraus, daß wie im Leben des ganzen Volkes so auch in dem der Einzelnen nur selten solche Lagen vorkamen, wie sie האמין kennzeichnet, dagegen häufiger solche, wie בטח und חסה sie beschreiben.

Diejenigen Ausdrücke, die nach ihrer Bedeutung האמין am nächsten stehen, indem sie die Festigkeit des Menschen benennen, sind doch auch wieder unverkennbar davon unterschieden.

So bezeichnen die beiden am häufigsten dafür gebrauchten Worte חזק und אמץ die Festigkeit, die gegen äußere Eindrücke unempfindlich ist, teils im guten Sinne des von keiner Gefahr zu erschütternden Mutes und der festen Entschlossenheit (vergl. ihre häufige Verbindung als Gegensatz aller Furcht, z. B. Deut. 31, 6 f.), teils im bösen Sinne der für nichts zugänglichen Hartherzigkeit oder Verstocktheit (vergl. die eingehende Schilderung dieses Zustandes bei Pharao, Ex. 4–12, und die Ausführungen Baumgartens zu 4, 21, Kom. I, 420 ff.). Die Verschiedenheit von האמין zeigt sich deutlich auch an der ähnlichsten Stelle, wo האמין auf den ersten Blick ganz entsprechend erscheint, 1. Sam. 30, 6: וַיִּתְחַזֵּק דָּוִד בַּיהוָה אֱלֹהָיו. Hier ist David durch seine Leute, die über ihre von den Amalekitern gefangen geführten Weiber und Kinder erbittert sind, mit der Steinigung bedroht, so daß ihm angst wird. Da, heißt es, „festigte er sich in יהוה seinem Gott.“ Die Gefährdung des Lebens und ihre Überwindung scheint mithin ganz so zu sein, daß התחזק sich hier mit האמין deckt. Aber es scheint doch nur so, denn eins fehlt, das Wort oder die That Gottes, durch deren Wirkung David den Halt gewinnt. Hier geht die Bewegung von David aus, er nimmt sich zusammen, ermannt sich, und erst

nachdem er Gott gefragt hat, wird ihm der Sieg verheißen, V. 8. So erscheint David als der Thätige, nicht als der Empfangende; es fehlt demnach das Hinnehmen der Wirkung Gottes, das von dem Glauben unzertrennlich ist. Äußerlich betrachtet ist der Zustand der Festigkeit gleich, aber innerlich ist er verschieden. In den seltenen Fällen aber, wo mit חזק eine durch Gott gewirkte Festigkeit (und zwar eine heilsame, nicht die häufig dadurch bezeichnete Verstockung) wiedergegeben worden ist, wird diese als Stärkung zu gottverordnetem Handeln gegenüber äußeren Hindernissen angeschaut, vergl. die Verbindung des Wortes mit der „Hand", der „Rechten", die gestärkt wird: Hiph. Jes. 41, 9. 13. 42, 6. 45, 1. Jer. 31, 32. Pi. Neh. 6, 9. Dies gilt auch von אמץ, das nur mehr die Stärkung der wankenden Kniee als die der schlaffen Hände bezeichnet, vgl. Ps. 80, 16. 18. 89, 22. Jes. 41, 10.

Für die Festigkeit, die der Zukunft zugewendet ist, werden חכה und קוה (יחל) verwendet. Das erste Wort wird seltener gebraucht. Es steht 2. Reg. 9, 3 im Gegensatz zu dem flüchtigen Enteilen. Der von Elisa aus der Zahl der בני נביאים gesandte Bote soll an Jehu seinen Auftrag ausrichten und dann „unverweilt"[1]) fliehen. Es scheint demnach das Bleiben an einem Orte zu bedeuten und auf Zukünftiges gar nicht Bezug zu haben. Dieser Schein rührt aber nur davon her, daß חכה an dieser Stelle absolut steht. Die übrigen Stellen zeigen deutlich, daß es einen begrenzten Sinn hat und auf Zukünftiges bezogen ist. Es entspricht unserm „warten", „harren", womit Luther es meist übersetzt, vergl. 2. Reg. 7, 9: חַכִּינוּ עַד אוֹר הַבֹּקֶר. Der Sinn von 2. Reg. 9, 3 bestimmt sich somit näher dahin, daß der Bote nicht auf das, was seiner Botschaft folgen wird (zunächst wohl eine Antwort), warten, sondern ohne einen solchen Verzug wie ein Flüchtling sich wieder entfernen soll. Worin die Festigkeit angeschaut wird, die durch חכה ausgedrückt wird,[2]) läßt sich nicht klar ersehen. Delitzsch sagt:[3]) „חָכָה gewinnt von der

[1]) So giebt Kamphausen bei Kautzsch, die Heilige Schrift des Alten Testaments, לֹא תְחַכֶּה hier wieder.

[2]) Vergl. Fleischer bei Delitzsch, Kom. zu Jesaja [2] 1869, S. 152. Anm. 1, und bei Levy, Neuheb. und Chald. Wörterbuch, II, 204 (Mühlau-Volck, a. a. O. s. v.).

[3]) Com. zu Jesaja [4] 1889, S. 159, vergl. Com. zu den Psalmen [3] 1873 I, 282.

Grundbedeutung des Festmachens aus die Bedeutung des Festrichtens, des Spannens des Geistes auf etwas Zukünftiges, so wie auch קָוָה ursprünglich gespannt, fest, stark sein und קִוָּה also gespannte Erwartung, zuversichtliche Hoffnung bedeutet." Es scheint mir aber besonders nach Hab. 2, 3 (vgl. auch 2. Reg. 9, 3) eine andere Vorstellung näher zu liegen. Empfängt hier der Prophet von Gott die Weisung, auf das Gesicht zu harren, wenn es verziehe, da es gewiß kommen und nicht dahinten bleiben werde, so ergiebt sich die Vorstellung, daß er auf seinem Standort auszuhalten hat und nicht davongehen darf, bis das Erwartete bei ihm eingetroffen ist. Dann liegt der Erweis der Festigkeit darin, daß der Wartende unbeweglich auf einer Stelle ausharrt. Das Piël[1]) würde zugleich die Anstrengung zum Ausdruck bringen, deren es bedarf, damit die Versuchung, das Warten als vergeblich aufzugeben, überwunden und der eingenommene Stand festgehalten werde. Das, worauf sich die Erwartung bezieht, wird meist mit ל angefügt, einmal, Job 32, 4, mit אֶת. Das Wort findet sich im Alten Testament nur 14 mal, 5 mal im gemeinen Sprachgebrauch, nämlich 2 mal in geschichtlicher Erzählung (2. Reg. 7, 9. 9, 3), einmal bei Hosea (6, 9) und zwar hier in feindlichem Sinne „auflauern", 2 mal im Buche Job (3, 21. 32, 4), im heiligen Sprachgebrauch 9 mal. Es wird einmal, Jes. 30, 18,[2]) von Gott selbst als Subjekt ausgesagt, sonst von Menschen, die auf Gott oder seinen Rat und sein Heil harren, 6 mal in den prophetischen Schriften (Jes. 8, 17. 30, 18. 64, 3. Hab. 2, 3. Zeph. 3, 8. Dan. 12, 12) und 2 mal in den Psalmen (33, 20. 106, 13).

Mit חכה ist קוה dem Sinne nach nahe verwandt und an einer Stelle (Jes. 8, 17) durch den Parallelismus verbunden. Ob in diesem Worte das Hoffen und Harren auch unter der Anschauung der Festigkeit dargestellt ist, wie Delitzsch annimmt,[3]) oder mehr unter der der Spannung, die durch den Eintritt des Erhofften gelöst wird, läßt sich aus dem Sprachgebrauch nicht sicher erkennen. Die letztere würde der Hoffnung gut entsprechen, soweit diese stets nach dem Zustand strebt, wo das unbefriedigte

---

[1]) Über das einmal (Jes. 30, 18) neben dem Piël sich findenden Part. Dal s. u. zu קוה.

[2]) Über den Sinn vergl. Delitzsch im Com. z. d. St.

[3]) S. o. das Citat zu Jes. 8, 17; vergl. Mühlau-Volck, a. a. O. s. v.

Sehnen gestillt und so die ihr anhaftende Spannung ausgeglichen ist. Bei der häufigen Verwendung des Wortes kann die ursprünglich ihm eigene Anschauung verblaßt sein, sie ist für uns jedenfalls nicht mehr klar ersichtlich. Von der Form des Piël, neben die nur für das Part. 6 mal das Qal tritt,[1]) gilt für die Auffassung von Delitzsch das, was zu חכה bemerkt ist; bei der andern Auffassung bezeichnete sie die Intensität der Spannung. קוה findet sich nur einigemal absolut, meist in Verbindung mit der Person oder Sache, die Gegenstand der Hoffnung sind; diese werden ihm durch ל, wofür bei Personen auch אל eintritt, oder durch den Akkusativ[2]) angeschlossen. Es ist für קוה eigentümlich, daß es nicht in geschichtlicher Erzählung vorkommt; doch ist dies vielleicht nur zufällig, da die Nomina מִקְוֶה und תִּקְוָה nicht vollständig mit dem Verbum gehen, vergl. Ruth 1, 12. Esr. 10, 2. Im gemeinen Sprachgebrauch findet sich קוה 14 mal, bei den Propheten 5 mal (Jes. und Jer. je 2 mal, Mich. 1 mal), in den poetischen Schriften 9 mal (Ps. 3 mal, davon 2 mal 56, 7 und 119, 95 in feindlichem Sinn, Job 5 mal, Thr. 1 mal), im heiligen Sprachgebrauch 33 mal, bei den Propheten 16 mal (Jes. 13 mal, Jer. 2 mal, Hos. 1 mal), dazu einmal von Gott als Subjekt Jes. 5, 7, in den Psalmen 13 mal, in Prov. und Thr. je 1 mal, ebenso im Segen Jakobs Gen. 49, 18, also zusammen 47 mal.

Keinen Zusammenhang mit der Festigkeit scheint mir die Bezeichnung des Hoffens durch יחל und חול zu haben. Hier wird vielmehr der Ausdruck des Schmerzes zum Ausdruck der Hoffnung geworden sein, die ja als sehnliches Harren den Schmerz des ungestillten Verlangens bei sich hat. Ob die Anschauung von dem Zustand eines in Schmerzen sich windenden Menschen überhaupt oder einer יוֹלֵדָה im besonderen (vergleiche Mich. 1, 12 mit Jes. 13, 8) ausgegangen ist, kann nicht mehr ausgemacht werden.[3]) Im Sprachgebrauch scheint die Beziehung auf die besondere Pein des Wartens zuweilen zurückgetreten zu

---

[1]) Hupfeld vergleicht dazu דָּבֵר neben דְּבֶר, s. Com. zu Ps. 25, 3.

[2]) Über die Bedeutung der „Kasus" im Semitischen vergl. P. de Lagarde, Übersicht. . . S. 163.

[3]) Ich halte das letztere für wahrscheinlicher. Von einem ganz bestimmten schmerzlichen Zustand ist auch die deutsche Redensart „auf glühenden Kohlen sitzen" hergenommen und auf schmerzliches Harren übertragen worden.

sein, besonders wenn die beiden Worte als Ausdruck des Verhältnisses zu Gott verwendet sind. Das zeigt sich am deutlichsten Ps. 119, 49, der einzigen Stelle, wo יִחֵל kausativ gesetzt ist. Der Dichter bittet hier Gott nicht, er möge des Wortes, das er zu ihm, seinem Knechte, geredet habe, gedenken darob, daß er ihn peinlich habe harren lassen; bekennt er doch im folgenden Vers, es sei sein Trost in seinem Elend, daß Gottes Wort ihn belebt habe. Vielmehr ist das der Grund seiner Bitte, daß Gott ihm durch sein Wort tröstende Hoffnung geschenkt hat.[1]) Auch an manchen andern Stellen, zumal in den Psalmen, läßt sich kein Unterschied des Sinnes zwischen קוה und יחל erkennen. Gewöhnlich wird יחל mit ל und אל der Person oder Sache verbunden, einigemal steht es absolut. Es kommt im Piël (23 mal) und im Hiph. (14 mal) vor, nach dem TM auch 2 mal im Niph., aber Ez. 19, 5 scheint das Wort auf einer Textverderbnis zu beruhen und Gen. 8, 12 kann einfach als Piël ausgesprochen werden. Es findet sich im gemeinen Sprachgebrauch 12 [13] mal, in geschichtlicher Erzählung 4 mal (Gen. 8, 12. 1. Sam. 10, 8. 13, 8. 2. Sam. 18, 14), bei den Propheten 1 [2] mal (Mich. 5, 6 [Ez. 19, 5]), in den poetischen Schriften (nur Job) 7 mal, im heiligen Sprachgebrauch 26 mal, in geschichtlicher Erzählung einmal (2. Reg. 6, 33), bei den Propheten 4 mal (Jes. 42, 4. 51, 5. Ez. 13, 6. Mich. 7, 7), in den poetischen Büchern 21 mal (Ps. 18 mal, Job 1 mal, Thr. 2 mal).

Als Ausdruck des Harrens kommt חיל, mit יחל auf das engste verwandt, im Qal nur 3 mal, im Pil. und Hithpal. je 1 mal vor, wovon die drei ersten Fälle (Gen. 8, 10. Jud. 3, 25. Mich. 1, 12) dem gemeinen Sprachgebrauch, die beiden letzten, (Job 35, 14. Ps. 37, 7) dem heiligen Sprachgebrauch angehören.[2])

Für alle diese Bezeichnungen des Hoffens auf Gott, soweit sich mit ihnen die Anschauung der Festigkeit verbindet, ist es eigentümlich, daß sie im Unterschiede von האמין diese Festigkeit nicht als einen Zustand vorstellen, in dem der Mensch volles Ge-

---

[1]) Vergl. Delitzsch z. d. St.

[2]) Die Auffassung von Delitzsch, die er zu Ps. 37, 7 (Com. [3] I, 305) ausgesprochen hat, „הִתְחוֹלֵל (V. חיל in Spannung sein, harren) von der inneren Selbstzusammenfassung in unverrückt auf Gott gerichteter Hoffnung" scheint mir nicht zutreffend zu sein, vergl. Mühlau-Volck, a. a. O. s. v.

nüge hat, sondern als einen Zustand, in dem die volle Befriedigung noch zükünftig ist.[1])

Einigemale wird auch die Festigkeit des Menschen in Gott als ein Sichstützen auf Gott dargestellt. So steht נִשְׁעַן Jes. 10, 20. 2. Chr. 13, 18. 14, 10. 16, 7. 8 und נִסְמַךְ Jes. 48, 2. Ps. 71, 6. 2. Chr. 32, 8. Trotz dieser wenigen Fälle wird einmal Mich. 3, 11 auch das falsche Vertrauen, das trotz der bösen Thaten sich der Hilfe Gottes getröstet, damit bezeichnet. Dies macht anschaulich, daß der wirkliche Halt des Lebens in Gott fehlen kann, wo der Mensch sich auf Gott stützt. Dieser Halt findet sich eben nur da, wo Gott ihn darbietet und der Mensch ihn hinnimmt. Ein solches Verhältnis ist bei dem „Sichstützen" nicht vorausgesetzt, hier ist es vielmehr zunächst einseitig, und deshalb kann sich einer auf Gott stützen, ohne daß Gott ihm zur Stütze wird.

Das also zeichnet האמין vor den andern mit ihm verglichenen Wendungen aus, daß es das Verhältnis des Menschen zu Gott in seinem Mittelpunkt, der Beziehung zum Leben, und zugleich so darstellt, daß dasselbe als die von Gott mitgeteilte, vom Menschen hingenommene Festigkeit des Lebens beschrieben wird. Die große Bedeutung dieser mit האמין ausgesprochenen Anschauung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott für die Religion Israels erweist schon der Sprachgebrauch, der dies Wort durch die Verwendung an den Höhepunkten der Geschichte Israels aus allen andern hervorgehoben und ihm sein besonderes Gepräge gegeben hat. Daß aber האמין dieser Religion in das Herz schauen läßt, daß es ihr innerstes Wesen offenbart, wird erst dann erkannt, wenn seine Beziehung zu den in Israel gebräuchlichen Namen Gottes klar geworden ist.

Schon die Untersuchung des gemeinen Sprachgebrauchs von האמין führte zu dem Ergebnis (s. o. S. 50 f.), daß mit diesem Worte nicht nur die Person, die den Halt hat, sondern auch die Person oder Sache, die ihn gewährt, gekennzeichnet ist. Demgemäß wird auch durch האמין eine ganz bestimmte Anschauung von Gott ausgesprochen. Diese spiegelt sich nicht in dem Gottes-

[1]) Dafür legt z. B. Ps. 119, 49 ein deutliches Zeugnis ab, s. o.

namen צוּר, der vielmehr zu בטח und חסה gehört, auch nicht in dem Namen אֵל, der Gott nicht als den „Starken" bezeichnet,[1]) sondern in dem Israel eigentümlichen יהוה, sofern er zu bedeuten hat, daß der Träger dieses Namens „mit den Menschen ist," Ex. 3, 12.[2]) Damit ist alles zusammengefaßt, was Gott für die Menschen und an ihnen thut, und zugleich auf die immer vollere Entfaltung dessen durch die Geschichte hingedeutet. Da sich diese nun stets nur durch das tötende Gericht hindurch vollzieht, schließt האמין sich mit יהוה genau entsprechend zusammen: gerade in solchen Lagen, wo der Tod droht, hat das Glauben seine Stelle, das von Gott hinnimmt, was er zur Rettung des Lebens darreicht. Beide Worte weisen auf die Zukunft, in der die Fülle des in dem Namen יהוה beschlossenen Inhalts von Gnade und Gericht offenbar wird und zeigen so den Herzschlag der Religion Israels, deren Eigenart es ist, daß sie mit allem,

---

[1]) Das hat P. de Lagarde nach manchen Vorläufern klar erwiesen; durch seine Belesenheit hat er die wichtigsten (vergl. bes. La Place und Gusset) schon zusammengestellt und auszugsweise mitgeteilt, s. Übersicht . . . S. 167 r. Es sei hier noch Kaspar Neumann hinzugefügt, der in seinem Werk מַסְפֶּתַח בֵּית עֵבֶר hoc est Clavis Domus Heber etc. von 1712 auf S. 69 f. bemerkt: Pauca . . . addo circa nomen Divinum אֵל, quod vulgo Interpretibus nostris fortem significat . . . . affirmo, sic nondum omnia dici, quae emphasis literarum אל certissime infert. Hae enim in summâ significandi amplitudine (א) motum, vel activitatem dicunt, quae tendit (ל) ad vel versus aliquid . . . . Est vero Deus finis creaturarum omnium, centrum desideriorum nostrorum omnium, meta actionum nostrarum omnium: hoc est is AD QUEM TENDERE DEBENT omnia. Est etiam idem ille, quasi a dando dictus DEUS, DATOR, ADJUTOR atque ADMOTOR omnis boni, a quo, tanquam a fonte, AD nos derivantur omnia. Praeceptorum ejus summa est: אֵלַי ad me: promissionum vero אֲלֵיכֶם ad vos: secundum illud Zach. 1, 3. revertimini ad me, et revertar ad vos.

[2]) Vergl. R. J. Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1887, S. 295 ff. — Ob man יהוה von Q. oder von Hiph. ableitet, bleibt sich dabei gleich. Weil Gott mit den Menschen ist, schafft er das wahre Leben, wie Schrader (in Schenkels Bibel-Lex. u. d. W.) hervorhebt, und erfüllt die Verheißung, wie Lagarde (Übersicht S. 138) betont. — Die Aussprache Ἰαβέ = יַהְוֶה (vgl. die Zusammenstellung der „griechischen Transskriptionen des Tetragrammaton" in den „Bibelstudien" von A. Deißmann, 1895, S. 1—20) kann nicht als Beweis für Hiph.-Bildung angeführt werden, vergl. יַהֲלֹךְ neben יֵלֵךְ, יַהֲלֹם neben יֵלֹם, יַהֲרֹג, יַהֲפֹךְ, יַהֲלֹמֵנִי.

was sie an Gütern für die Gegenwart zu bieten hat, doch auf die Zukunft gerichtet ist, die erst durch den geschichtlichen Fortschritt der Offenbarung Gottes die Vollendung bringen muß.[1])

Von hier aus wird durchsichtig, daß Paulus die Zeit des Neuen Testaments der des Alten Testaments als die Zeit des Glaubens der der Vorbereitung dazu mit Recht gegenüberstellen kann, Gal. 3, 23. War schon mit der Erlösung aus Ägypten der Glaube verbunden und danach mit den andern großen Zeiten des Heils und Gerichts, so mußte er in noch ganz andrem Maße als das Kennzeichen der Erlösung in der Fülle der Zeiten erscheinen, da der Tag des Heils mit der Erfüllung der Weissagung angebrochen war. Daß auch diese Zeit des Heils zugleich Zeit des Gerichts ist, bezeugt das ganze Neue Testament eindringlich: nur wer den Halt seines Lebens in Gott hat, der wird gerettet. Der Zeit der vollen Erlösung ist das Kennzeichen des Glaubens so deutlich aufgeprägt, daß sie als die Zeit des Glaubens schlechthin und die frühere Zeit nur als die Vorbereitung dazu erscheint. Darin aber liegt eben die Bedeutung der früheren Zeit, daß sie wirklich die Vorbereitung ist, daß Glauben, im Neuen Testament das gebräuchlichste und bezeichnendste Wort für das Verhältnis des Menschen zu Gott, nur durch die im Alten Testament mit האמין fest verknüpfte Anschauung dazu bereitet worden ist, das geeignete Gefäß für die Erfüllung des Neuen Testaments zu werden, daß nur auf dem in der Geschichte des Alten Testaments gelegten Grunde der Erfüller des Alten Testaments die frohe Botschaft des Neuen Testaments in die Worte fassen konnte (Joh. 3, 16.): *Οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.*

[1]) Daß diesem Namen Gottes der Glaube, allerdings in dem von ihm gefaßten Sinne, entspreche, das hat bereits Hofmann, Schriftbeweis I, 596 f., ausgesprochen; ebenso Luther, aber mit andrer Begründung, die seiner Deutung des Namens entspricht, W. A. XVI, 49, 12 und 20—25.

Anhang.

Der Stamm אמן im Hebräischen des Alten Testaments.

Mit der für האמין gewonnenen Bedeutung stimmen die übrigen von אמן abgeleiteten Worte zusammen. Im Zeitwort fehlt das intransitive Q., nur das adj. verb. אָמֵן zeugt davon, dessen Gebrauch auf die einem zuvor gesprochenen Worte aus Menschen oder Gottes Munde festen Halt durch Gott zusprechende Antwort beschränkt ist.[1]) Daß sich neben ein intr. אָמֵן ein trans. אָמַן stellen konnte, ist durchsichtig: wer selbst Halt hat, kann ihn andern gewähren und erweist darin, daß er ihn wirklich hat. Im Sprachgebrauch ist אָמַן auf das Halten und Tragen der Kinder und dann deren Pflege überhaupt begrenzt. Statt des fehlenden intr. Q. findet sich häufig das Niph., das den Halt stets als andern sich erweisenden vorstellt. Von einem Hause, einem Bach, einem Menschen wird es dann ausgesagt, wenn daran gedacht ist, daß sie dem, der an ihnen einen Halt sucht, diesen auch gewähren, vergl. den häufigen Gegensatz שׁקר, כזב.

Die Substantiva אֱמֶת und אֱמוּנָה bezeichnen den Halt in beider Hinsicht, sowohl als das, was in sich selbst Halt hat oder gewonnen hat, wie als das, was andern Halt gewährt. Beides ist ja kein Gegensatz, dasselbe wird nur in unterschiedener Hinsicht betrachtet. Was in sich selbst Halt hat, das besteht und währt und erweist sich dadurch als Wahrheit, sofern es andern Halt gewährt, erweist es sich als Treue, sofern es selbst den Halt empfangen hat, als Glauben. Die wesenhafte Einheit von Treue und Glauben[2]) drückt die hebräische Sprache mit einem Worte aus, ebenso wie im indogermanischen Sprachgebiet die lateinische mit fides, die griechische

[1]) Vergl. Cremer, a. a. O. unter ἀμην S. 142.

[2]) Vergl. die Verbindung beider in der deutschen Redensart „auf Treu und Glauben."

mit πίστις.[1]) Wie bei dem lateinischen und griechischen Wort kann auch bei dem hebräischen nur der Zusammenhang entscheiden, welches deutsche Wort jedesmal dem Sinn am nächsten kommt, wobei aber die verschiedene Übersetzung nicht dazu verleiten darf, die wesentlich einheitliche Anschauung der andern Sprache zu vergessen.

Die beiden hebräischen Worte sind nicht deutlich von einander geschieden. Das häufigere אמת steht vielfach in denselben Verbindungen wie אמונה, z. B. mit חֶסֶד und צֶדֶק, nur erscheint letzteres mehr, wo wir von Treue und Glauben reden, als wo wir an Wahrheit denken; auch hat sich bei ihm einmal Ex. 17, 12 die sinnliche Anschauung deutlich erhalten. Für אמת hat Luther zwar auch einmal Glaube übersetzt, Ps. 146, 6, wo es von Gott heißt: שֹׁמֵר אֱמֶת לְעוֹלָם, also an „Treue und Glauben" zu denken ist, da Luther das Gegenteil Jes. 33, 8 הֵפֵר בְּרִית übersetzt „er hält weder Treue noch Glauben." Aber so wenig es an dieser Stelle den durch Gott gewonnenen Halt bezeichnet, so wenig sonst. Doch zeigt die enge Verbindung von אמת mit der Gottesfurcht, Ex. 18, 21. Neh. 7, 2, wie auch die Zuverlässigkeit und Treue im irdischen Beruf, z. B. eines Richters (Ex. 18, 21) oder Burgvogts (Neh. 7, 2), mit dem Verhältnis zu Gott verknüpft wurde, wie also der Halt an Gott und der den Menschen erwiesene Halt einheitlich zusammengedacht wurde.

Die andern 14 Stellen in Luthers Übersetzung entsprechen אמונה. Um die in besonderer Stellung bewiesene Zuverlässigkeit handelt es sich 2. Reg. 12, 16. 22, 7. 1. Chr. 9, 22. 26. 2. Chr. 31, 5; an dem letzten Ort hat Luther „Treu und Glauben" gesetzt, und dementsprechend ist auch Glaube allein an den andern zu verstehen.

Mit diesen berührt sich 1. Sam. 26, 23, da die צְדָקָה und אמונה, die יהוה einem jeden vergilt, von David in der Verschonung des von Gott gesalbten Königs, also durch Erfüllung seiner Unterthanenpflicht geübt worden ist.[2]) Diese Treue

[1]) Vergl. dazu die Ausführungen von Heerdegen, lat. Semasiologie, S. 100; s. auch bereits de fide Tulliana, S. 20 f. Im Germanischen zeugt von der nahen Verwandtschaft dieser beiden, daß im Deutschen Treue mit Vertrauen und beides mit dem engl. Wort true = wahr zusammengehört.

[2]) Die von Klostermann zu dieser Stelle vorgeschlagene Änderung der allgemeinen Aussage zu einer nur auf David bezüglichen ist unbegründet. Solche allgemeine Sätze für bestimmte Fälle sind heute noch ebenso gebräuchlich, wie sie es zu allen Zeiten gewesen sind.

gegen seinen König ist bei David nicht von seinem Glauben an Gott zu scheiden, auf dessen Rettung aus aller Drangsal er sich verläßt und deshalb an seinem Feinde die ihm von Gott verliehene Würde achtet und sein Leben schont, V. 24.

Auch Jes. 11, 5 ist an den andern gewährten Halt wohl zuerst zu denken; daß dieser Halt des von Gott ausgerüsteten Königs in seinem Verhältnis zu Gott begründet ist, zeigt V. 2—3.

Dagegen ist Jes. 26, 2 גּוֹי צַדִּיק שֹׁמֵר אֱמוּנִים durch den Zusammenhang die Beziehung auf Gott deutlich. Was die Bewohner Jerusalems „an jenem Tage", V. 1, nämlich des großen Gerichts, an ihrem Gott haben, wird dargestellt: sie bewahren den Halt an Gott und bestehen so im Gericht.

Für Jes. 33, 6 stimmt Luthers Übersetzung nicht mit dem Grundtexte überein, da dieser אֱמוּנַת עִתֶּיךָ verbindet, also gar nicht von einem Verhalten der Menschen spricht.[1])

Im Buche Jeremia giebt Luther dreimal אמונה durch Glauben wieder, 5, 1. 3. 7, 28. Zwar hat Giesebrecht zu 5, 1 und Orelli zu 5, 3 das Wort auch auf das Verhältnis zu Gott bezogen, der erstere als „Zuverlässigkeit in Gesinnung und Lebenshaltung Gott und Menschen gegenüber," der letztere als „ungeteilten Glaubensgehorsam im Verhältnis zu Gott," aber die innere Einheit der „Treue" gegen Gott und gegen Menschen ist nicht aufgewiesen worden, so daß die einseitige Beziehung der אמונה auf das Verhältnis zu den Menschen, wie es von Graf hier als „Treue und Glauben, die ehrliche zuverlässige Gesinnung, das treue Halten des gegebenen Wortes, der Gegensatz gegen Lüge, Falschheit und Betrug" gekennzeichnet wird, innerlich nicht überwunden ist. Diese innere Einheit macht aber gerade der Zusammenhang des 5. Kapitels deutlich: es giebt für Israel keine אמונה im Verhältnis zu den Menschen, die von der אמונה Gott gegenüber zu trennen ist, beide sind nicht ohne einander zu denken.

Die Sünde, um derenwillen Jeremia den Bewohnern Jerusalems das rächende Gericht Gottes ansagen muß, faßt er 5, 19 in die Worte: „ihr habt mich verlassen und fremden Göttern gedient." Was das zu bedeuten hat, stellt er ihnen immer wieder vor Augen unter den beiden in einander übergehenden Bildern von der Ehe, die sie gebrochen haben, und von dem Wege, aus dem sie gewichen sind (vergl. 1, 16. 2, 8. 11. 20. 27. [3, 1 f.]

[1]) Über den Sinn dieses Verses vergl. R. Kittel, Com. z. d. St.

[7.] 13. 20 ff. 4, 1). Den Weg erläutert er selbst V. 4 und 5 als den Entscheid [מִשְׁפַּט] ihres Gottes. Diesen ihnen verordneten Weg sind sie nicht gegangen, sondern haben ihn wie ein drückendes Joch zerbrochen und wie hemmende Bande zerrissen, V. 5. Dies ist aber nur die äußere Erscheinung ihrer inneren Lösung von ihrem Gott. Auf diese weist Jeremia V. 2 hin: „sprechen sie auch, so wahr יהוה lebt, damit schwören sie trügerisch." Indem sie durch den Meineid sich mit ihrem Worte in die Gemeinschaft Gottes stellen und die ihrem Wort dadurch gewonnene Festigkeit zum Betrug mißbrauchen, zeigen sie deutlich, daß sie in Wahrheit nicht in dieser Gemeinschaft stehen, vielmehr von Gott sich völlig gelöst haben und damit gänzlich haltlos auch im menschlichen Verkehr geworden sind. Dieser Haltlosigkeit steht der Halt gegenüber, nach dem Gottes Augen ausschauen, V. 3. Wenn nun Jeremia hieran unmittelbar anschließt, daß Gottes züchtigende Strafe hinzunehmen sie sich geweigert hätten, daß sie ihr Gesicht härter gemacht als den Felsen, sich umzukehren geweigert hätten, so läßt er klar erkennen, wie dieser Halt in der Hinnahme von Gottes Wirken seinen Grund hat, nicht anders als die Unempfänglichkeit, die der Wirkung Gottes nachzugeben sich weigert, die Wurzel ihrer Haltlosigkeit ist. Dies wird bestätigt durch die Schilderung der Sünde Israels unter dem Bilde ehebrecherischen Treibens, V. 7—8, wo die Unempfänglichkeit gegen die Wohlthaten des rechtmäßigen Eheherrn, der es doch gesättigt hat, V. 7, von der Empfänglichkeit gegenüber den Ungöttern um so greller absticht. Von hier aus wird auch V. 1 völlig durchsichtig, wo der, der Gottes Entscheid ausrichtet, dem, der nach Halt sucht, gleichgestellt und einem solchen die Verschonung im Gerichte bezeugt wird.

Mit diesem Zeugnis des 5. Kapitels stimmt das von 7, 28 zusammen: „Dies ist das Volk, das nicht gehört hat auf die Stimme seines Gottes יהוה und Züchtigung nicht angenommen hat, der Halt ist verloren gegangen und ausgerottet aus ihrem Munde." Auch hier ist die Unempfänglichkeit mit der Haltlosigkeit verbunden (vergl. schon V. 23—27) und tödliches Verderben als ihre Folge V. 29—34 angekündigt. Die nähere Bestimmung „aus ihrem Munde" erinnert an den Meineid von 5, 2, durch den die innere Haltlosigkeit offenbar wurde, und weist auf die Einheit des Glaubens und seiner Erweisung im treuen Wort.

Wenn Hos. 2, 22 Gott seinem Volke Israel verheißt: „ich verlobe dich mir in אמונה und du erkennst יהוה," so wird nicht an eine Leistung der verlobten Braut zu denken sein. Denn das einzige Mal, wo auch noch mit ארשׂ ein durch ב eingeführtes Wort verbunden ist, 2. Sam. 3, 14, wird die erlegte Brautgabe damit bezeichnet. Dazu ist von dem, was Gott bei der Verlobung leistet, V. 21 die Rede, und von einer Leistung der Verlobten ist sonst nirgends etwas gesagt. Doch wird hier die אמונה des Bräutigams nicht von der der Braut zu scheiden sein, da das, was sonst den Angehörigen der Braut geleistet wird und dieser selbst nur mittelbar zu gute kommt, hier der Braut unmittelbar zu gute kommt, wie auch der Abschluß: „Du erkennst יהוה" andeutet. Der feste Halt des Bräutigams wird auch der Braut zu teil, so daß der Ehebund durch die Gabe und Wirkung Gottes seine Festigkeit erlangt.[1]) Es darf hier sowenig wie an den andern Stellen übersehen werden, daß das Wort durch seinen Gegensatz, die Gefährdung des Lebens und zwar durch das Gericht Gottes, vergl. V. 12 ff., die האמין eigene bestimmte Bedeutung aufweist. Ebenso steht es mit Jeremia und Jes. 26, 2. Bei 1. Sam. 26, 23 ist die Gefährdung des Lebens V. 24 gleichfalls ausgesprochen.

Die letzte noch übrige Stelle Hab. 2, 4 steht nun nicht mehr vereinzelt da. Sie weist so nachdrücklich auf die mit אמונה verbundene Empfänglichkeit hin, daß Nowack[2]) trotz seiner Behauptung: „אמונה ist auch hier nichts anderes als sonst: die Treue," diese „Treue" alsbald erläutert „d. h. das unerschütterliche Festhalten an Jahwe und seinem Verheißungswort in der Gewißheit, daß doch schließlich der Frevler vom Gericht ereilt wird, die gerechte Sache aber zum Siege kommt," und ähnlich Wellhausen[3]) die „Treue", wie auch er übersetzt, erklärt als „das Festhalten an Jahwe in dem Vertrauen, daß er endlich doch der gerechten Sache zu Recht verhelfen werde." Dies „Festhalten an Jahwe" „in der Gewißheit" oder „in dem Vertrauen" auf seine Hilfe ist eben „Glaube", der durch das hingenommene Wort gewirkte Halt in Gott.[4]) Daß mit ihm das Leben verbunden ist, kann

[1]) Vergl. auch J. Wellhausen, Skizzen V, z. d. St.

[2]) Com. z. d. St.

[3]) A. a. O. z. d. St.

[4]) Über die hiermit einstimmige Auffassung der jüdischen Ausleger vgl. Delitzsch, Com. z. d. St.

nur zur Bestätigung dienen und zeigt, wir völlig אמונה hier dem האמין entspricht, zumal es die Rettung aus tödlicher Gefahr gilt, vergl. 1, 17. Wenn es nun hier heißt: הַצַּדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה, so weist die Verbindung der Gerechtigkeit mit dem Glauben auf Gen. 15, 6 zurück. Daß der Halt in Gott auch vor dem Gericht sich als Festigkeit erweist und so darin besteht (dies drückt צדק im Hebr. aus), versteht sich von selbst.

Die übrigen zu אמן gehörigen Worte, wie אֲמָנָה als Ausdruck für das, was einen Halt gewährt, ein Bündnis oder ein fester Lohn, אֹמֶן und die Adverbia אָמְנָם und אֱמֶנָם, die den Halt mehr als Wahrheit bezeichnen, endlich אֹמְנָה Esth. 2, 20 von אָמַן, sind ebenfalls in ihrem Zusammenhange mit der Bedeutung von האמין durchsichtig. Die beiden Ausdrücke der Baukunst אֶמֶן Cant. 7, 2 und אֹמְנוֹת 2. Reg. 18, 16 sind vielleicht Lehnwörter.

Der Name des Sohnes Davids אַמְנוֹן oder אֲמִינוֹן und der des Vaters des Propheten Jona אֲמִתַּי zeigt, daß im Hebr. noch andere Worte von diesem Stamme gebildet wurden, als in der uns erhaltenen Litteratur überliefert sind.

LIBRARY OF PRINCETON
APR 3 1924
THEOLOGICAL SEMINARY

Die Ehe

nach der

Lehre des römischen Katechismus

dargestellt und beurteilt

von

Christian Sommer,
cand. min.

Die Familie oder die derselben zum Grunde liegende Ehe ist ein Mikrokosmos. In ihr sind bereits alle sittlichen Verhältnisse und Beziehungen, in denen sich das menschliche Leben auswirkt, gegeben. Durch das Anwachsen der Familie zu einem Stamm oder Volk vervollständigt sich dieselbe lediglich an Umfang, ohne sich inhaltlich zu bereichern. Graduell freilich sind alle Verhältnisse dem äußeren Umfang entsprechend weitläufiger und mannigfaltiger. Principiell betrachtet aber ist das Lebensgebiet eines Volkes nicht größer als dasjenige einer Familie. Die staatliche Verfassung vollends bringt so wenig neue Momente in das Zusammenleben der Menschen, daß diejenige Verfassung die beste zu sein scheint, welche das Volk als eine Familie im großen anerkennt.

Wie aber für den Staat, so ist auch für die Religion die Familie das grundlegende Element. Denn, wie es keine wahre Sittlichkeit ohne Religion giebt, so giebt es auch keine wahre Religion ohne Sittlichkeit. Die Sittlichkeit ist ihrem innersten Wesen nach nur die angewandte Religion. Die ursprünglichste Domäne aber der Sittlichkeit ist die Ehe. Wie die Patriarchen des Alten Bundes selbst Priester des Höchsten waren, so ist zu allen Zeiten und auch heute noch das Familienhaupt von Natur die alles in sich zusammenfassende Spitze für das in einem Hause waltende religiöse Leben. Der häusliche Herd ist wie geschichtlich so auch principiell der erste religiöse focus.

Die Heiligkeit und Reinheit des Ehe- und Familienlebens wird demnach ein Kriterium für die Einschätzung der Religionen und Konfessionen abgeben dürfen. Eine Religion, welche Ehe und Familie unter allen sittlichen Beziehungen des menschlichen Lebens nicht am höchsten stellt, schneidet sich damit selbst die Wurzeln ihrer Kraft ab und muß verdorren. Am tiefsten wird an diesem Maßstabe gemessen eine solche Religion stehen, welche das eheliche Leben einer vermeintlichen Religiosität aufopfert, am

höchsten dagegen eine solche, welche ausgehend von der natürlich-menschlichen Berechtigung und der Anerkennung der Ehe als Selbstzweck diese selbst vor allen ihr fremden Einflüssen bewahrt und diejenigen Bedingungen schafft, unter welchen die Ehe zu einem Kulminationspunkt des religiösen wie sittlichen Lebens werden kann. Denn es ist die Eigenart der Religion, daß ihr Ausgangspunkt auch ihr Sammel- und Brennpunkt ist.

Betrachtet man unter den angegebenen Gesichtspunkten die drei großen Religionsgruppen: Heidentum, Judentum und Christentum, so wird vor dem Gerichtshof einer ernsten Sittlichkeit kaum ein Zweifel darüber aufkommen können, welcher von den drei Gruppen der Vorrang, bezw. die ausschließliche Berechtigung zuerkannt werden muß.

Das Heidentum, welches lediglich dem männlichen Wesen einen Selbstzweck zuspricht, dagegen in dem weiblichen Element einen Fehlgriff der Natur erblickt, dessen man sich allenfalls als Mittel für mancherlei Zwecke bedienen darf, hat es niemals und nirgends zu einer wahrhaft sittlichen Würdigung der Ehe gebracht. Auch bei den gebildetsten Kulturvölkern der Alten Welt hatte die Frau nur wenig vor dem Sklaven voraus. Dieser aber wurde nicht als Person, sondern als Sache behandelt. Bei den Germanen, welchen Reinheit der Sitten und Treue im ehelichen Leben in hohem Maße zugesprochen werden darf, stand es freilich anders. Aber die Hochschätzung und Verehrung der Frau ruhte bei ihnen wohl weniger auf sittlicher Grundlage als auf religiösem Aberglauben.

Die Anschauungen über die Ehe im alten Israel entsprechen schon eher den christlichen Anforderungen. Es fehlte hier nicht an sittlichem Ernst auf religiöser Grundlage. Das Familienbewußtsein war in hervorragendem Maße entwickelt, und außer anderen Gründen erklärt sich auch hieraus die Zähigkeit des israelitischen Volkes, mit welcher es sich in dem Gefühle, eine große Familie zu bilden, lange Zeit fremden Einflüssen gegenüber abschloß. Der Sinn für die Bande der Blutsverwandtschaft war so stark, daß man selbst im Tode keine Zerstörung dieser Beziehungen fürchtete, sondern mit dem Wunsch „zu den Vätern versammelt zu werden" die Hoffnung auf eine, wenn auch schattenhafte Fortsetzung des Familienlebens im Scheol verband. Dennoch entbehrte diese Anschauung der tiefsten Begründung.

Denn das Zusammengehörigkeitsbewußtsein der Familienmitglieder war so massiv, daß es auf Kosten der Wertung des Individuums ging. Wie Jehovah nicht der Gott des einzelnen Israeliten war, sondern in erster Linie der Bundesgott des israelitischen Volkes, so wurde die Religiosität des Einzelnen vermittelt durch seine Zugehörigkeit zur Familie des Abraham, Isaak und Jakob.[1]) Hieraus erklärt sich das Vorhandensein der Polygamie im alten Israel. Denn die notwendige Folge der religiösen Unselbständigkeit war eine sittliche Unterschätzung des Individuums, auf welcher alle Polygamie beruht. Angestrebt wurde freilich auch schon in Israel die Einehe z. B. durch die Propheten, wenn sie das Verhältnis des Volkes zu Gott unter dem Bilde der Einehe häufig darstellten. So wirkte der religiöse Gedanke ein auf den sittlichen Kosmos und leistete Beihülfe zur Veredelung seiner natürlichen Lebensformen.[2])

Diejenigen Bedingungen aber, unter welchen ein dem tiefsten Wesen des Menschen entsprechendes eheliches Leben sich entwickeln kann, hat erst das Christentum geschaffen, indem es einerseits dem Individuum die religiöse Selbständigkeit gab (vgl. z. B. Gal. 3, 28), andererseits als oberstes Princip auf dem doppelten Gebiet der Religion und Sittlichkeit die hingebende Liebe aufstellte. Das Christentum hat die siegreiche Natur des Sauerteigs, d. h. die Tendenz, alle sittlichen Gestaltungen und Beziehungen des menschlichen Lebens religiös fruchtbar zu machen, vor allem natürlich das eheliche Leben.

Es war daher ein Verrat an der Grundlage des Christentums und ein Rückfall ins Heidentum, als man anfing, die Ehe nicht mehr als Brunnenstube der Religiosität anzusehen, indem man ihre sittliche Berechtigung anzweifelte. Denn, da die Ehe der natürlichen Anlage des Menschen, dessen „Ich" sich erst am „Du" völlig zu entwickeln vermag, entspricht, so muß die Ehelosigkeit als Ausnahme gelten und kann nur dann sittlich berechtigt sein, wenn die normalen Voraussetzungen zur Eingehung der Ehe nicht vorhanden sind. Die grundsätzliche Abweisung der Ehe durch das Gelübde der Ehelosigkeit ist eine eigenmächtige Ein-

[1]) Mit Recht schreibt Bestmann in seiner „Geschichte der christlichen Sitte" Bd. I. (Nördlingen 1880) S. 251 von einer „Präponderanz der Familie über die Ehe."

[2]) Vgl. Bestmann, I, S. 269.

engung der Sittlichkeit, deren Gebiet so weit reicht, als es menschliche Beziehungen giebt, und somit zugleich eine Verletzung des universalen Charakters der christlichen Religion.

Die Lehre der römischen Kirche befindet sich in einem auffallenden Widerspruch mit sich selbst, indem sie einerseits die Ehe als ein Sakrament faßt und andererseits von ihren Priestern, welche innerhalb der Kirche das Christentum ersten Ranges vertreten (cf. Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ct. pars II, caput VII, quaestio II ff.), den Cölibat verlangt. Dieser Widerspruch ist so unversöhnlich, daß er einer Alternative gleichkommt. Und in der That stellt sich bei der vorliegenden Frage eine von den bedenklichsten Dipsychien der römischen Kirche heraus: dem Priester ist das Sakrament der Ehe verschlossen wie dem Ehemann das Sakrament der Priesterweihe. Die Prärogative in diesem Widerstreit kann nur durch die Frage nach der geschichtlichen Priorität entschieden werden: Der Cölibat ist im Princip älter, mithin wichtiger als das Sakrament der Ehe.

Im Cölibat offenbart sich ein bis zur völligen Einseitigkeit gesteigertes, oder vielmehr irregeleitetes religiöses Streben, welches das eigentliche Hauptgebiet des sittlichen Lebens verläßt. Der Cölibat ist eine religiöse Isolierung der Sittlichkeit. Die Kirche tritt dadurch in ihrer Perfektion gedacht in einen ausschließlichen Gegensatz zur Welt.

Da aber die Kirche immer nur die irdische Gestalt des in seiner Darstellung anzustrebenden Reiches Gottes ist, so darf sie auf das Feld dieser Erde nicht verzichten. Die römische Kirche wäre aber auch jedenfalls die letzte, welche sich zu diesem Verzicht auf die Welt herbeiließe. Sie ist ja vielmehr ihrem Grundgedanken nach eine Erbin des alten römischen Reiches und strebt mit allen Machtmitteln nach der Weltherrschaft. Um daher den im Cölibat liegenden Verzicht auf die religiöse und kirchliche Durchdringung des ganzen sittlichen Gebietes wett zu machen, mußte die römische Kirche durch ein besonderes Mittel das eheliche Leben unter seiner Gesetzgebung festhalten. Dies geschah dadurch, daß die Ehe — völlig im Widerspruch mit der Grundtendenz der Kirche — zu einem Sakrament erhoben wurde.

Da aber die politische Tendenz nach allgemeiner Herrschaft als rein formaler Gedanke den zwischen Cölibat und sakramentaler

Ehe bestehenden Widerspruch nicht innerlich zu überwinden vermochte, so ist die notwendige Folge, daß die sittliche Beurteilung der Ehe in den Dogmen der römischen Kirche eine durchaus unsichere ist. Dies wird sich schon bei einer Nachfrage im römischen Katechismus herausstellen. Beruhte die Stiftung des Cölibats auf einseitiger Religiosität, so war die Erklärung der Ehe zum Sakrament eine Schlinge, mit welcher die Hierarchie das Weltleben in die Fesseln der Kirche schlug. Vom Standpunkt des Cölibats aus ist die Zulassung der Ehe nur ein Zugeständnis an die fleischliche Begierde. Weil letztere nicht auszurotten ist, muß man sie wenigstens lokalisieren. Zu schwach, das ganze eheliche Leben aus der Welt zu schaffen, übernimmt die römische Kirche das Protektorat über die Ehe, weniger aus religiös-sittlichen als hierarchisch-politischen Gründen.

Die Darstellung und Beurteilung der Lehre des römischen Katechismus[1]) über die Ehe möge nach der folgenden Anordnung geschehen:

1. Die Einsetzung der Ehe.
2. Das Wesen und der Zweck der Ehe.
3. Die Ehe als Sakrament.
4. Die Enthaltung von der Ehe.
5. Die Ehescheidung.

1. Die Einsetzung der Ehe.

Daß die Ehe auf göttlicher Einsetzung beruht, wird auf Grund von Gen. 1, 27—28; 2, 18; 2, 20 ff. und Matth. 19, 4 f. in quaestio X anerkannt. Die Frage nach der Einsetzung hängt aufs engste zusammen mit der andern Frage nach dem Wesen der Ehe. Schon hier nimmt die römische Lehre eine zwitterhafte Stellung ein, wie aus einer Vergleichung von qu. VIII und qu. XIII erkannt wird. Obwohl nämlich in qu. VIII ganz unmißverständlich dargelegt wird: ad verum matrimonium concubitus non requiritur, sondern die natura und vis matri-

[1]) Cf. Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V pont. max. iussu editus. Cum s. rev. consistorii catholici per regnum Saxoniae approbatione. Lipsiae. Tauchnitz M.D.CCCXL. Von der Ehe handelt pars II, cap. VIII. Wir citieren nur die quaestiones.

monii beruhe auf dem vinculum und der obligatio, so ist in qu. XIII von den Gründen die Rede, aus welchen Mann und Weib miteinander in Verbindung treten müssen (debere). Unter diesen Gründen steht voran die societas diversi sexus naturae instinctu expetita d. h. die Ehe als Lebensbund zur Erleichterung der Lebensführung, sodann der appetitus creationis. Endlich aber kam nach dem Sündenfall noch dieser Grund hinzu, daß derjenige, welcher sich seiner sittlichen Schwäche bewußt ist und den Kampf mit dem Fleisch nicht in seiner ganzen Ausdehnung aufnehmen will, in der Ehe eine Freistatt hat zur Ausübung derjenigen Neigungen, welche außerhalb des ehelichen Lebens zu Sünden führen.

Die Ehe hat also nach der römischen Lehre durch den Sündenfall eine Modifikation erlitten. Während sie nämlich vor dem Fall lediglich eine societas ohne copula carnis (ut patres testantur cf. qu. VIII) war, wurde nach dem Fall der libido und imbecillitas carnis auf dem Gebiete der Ehe eine Konzession gemacht, um durch Lokalisierung des concubitus der freien Begierde einen Zaum anzulegen. Dieses Zugeständnis ist indessen nur ein nachträglicher Anhang zur erstmaligen Einsetzung der Ehe, und das eigentliche Wesen der Ehe, welche auch ohne concubitus vollgültig ist, wird dadurch in keiner Weise alteriert. Als Beweis für diese Lehre muß 1. Kor. 7, 2 dienen.

Prüfen wir zunächst den biblischen Bericht über die Einsetzung der Ehe! Gen. 1, 27 berichtet von der Erschaffung des Mannes und der Männin. In V. 28 folgt sofort die göttliche Bestimmung über die Art und Weise, in welcher sich das Zusammenleben der beiden geschlechtlich differenzierten Menschen gestalten und auswirken soll: „Seid fruchtbar und mehret euch und bevölkert die Erde!" Da nun die römische Kirche den concubitus (ut patres testantur) erst nach dem Sündenfall beginnen läßt, so ist schlechterdings nicht ersichtlich, wie Adam und Eva ohne concubitus die Erde bevölkern sollten.[1]) Wäre es so, wie qu. VIII lehrt, daß zwischen Adam und Eva vor dem Sündenfall keine copula carnis bestand, so läge bereits hier ein Ungehorsam gegen

[1]) Die spiritualistisch-mystische Ansicht, nach welcher die Protoplasten vor dem Falle als überwiegend geistige Wesen nach göttlicher Analogie durch ein bloßes Wort oder einen Gedanken hätten zeugen können, scheint dem römischen Katechismus unbekannt, jedenfalls nicht verwandt zu sein.

den unzweideutigen Auftrag Gottes vor. Denn einen Auftrag enthält Gen. 1, 28 und nicht bloß einen Segen, wenigstens nicht einen bedingungslosen Segen. Die Voraussetzung zum Eintritt dieses Segens ist die, daß Adam und Eva auch ihrerseits die dazu erforderlichen Anstalten treffen. Der Segen Gottes beruht also nicht darin, daß Adam und Eva auf irgend eine nicht näher bestimmte Weise Nachkommen haben sollen, sondern darin, daß die Menschen unter Gottes Schutz sich ausbreiten und mit Erfolg nach der Herrschaft über diese Erde ringen sollen. Die Beschaffung von Nachkommen erscheint daher geradezu als ein Auftrag.

Mit diesem stimmt überein, was der ältere Schöpfungsbericht des Jahvisten mitteilt. Nachdem Gott das Wort gesprochen hat: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm einen Beistand schaffen, der für ihn paßt," bildete er aus Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie benennen würde. „Da gab der Mensch allem Vieh und allen Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes Namen, aber für einen Menschen fand er keinen Beistand, der für ihn gepaßt hätte." Fragt man nach dem Grunde, weshalb sich unter allen Geschöpfen kein angemessener „Beistand" für den Menschen fand, so könnte man verschiedene Antworten geben. Vor allem würde man wohl das Fehlen der Sprache anführen müssen. Und doch kommt es nach dem weiteren Zusammenhang hierauf zunächst nicht so sehr an. Denn als nun Gott das Weib aus der Rippe des schlafenden Menschen gebildet hat, spricht der Mensch im Hinblick auf das Weib: „Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch; die soll Männin heißen, denn einem Mann ist sie entnommen!" und der Berichterstatter fügt hinzu: „Darum verläßt einer seinen Vater und seine Mutter, um seinem Weibe anzuhangen, so daß sie zu einem Leibe werden."

Versteht man von diesem Schlußsatze aus den ganzen Bericht, so ergiebt sich folgender Sinn: Gott spricht die Erkenntnis aus, daß es für den Menschen nicht gut ist, allein zu sein, d. h. das menschliche Individuum, welches nicht ein absolutes, sondern bloß ein relatives Wesen ist, muß sich, wenn es nicht in sich verkümmern oder wenigstens unvollkommen bleiben soll, in seiner Gattung auswirken und ausbreiten. Denn erst innerhalb seiner Gattung ist es dem Individuum möglich, alles zu sein und zu

leisten, was es vermag. Zunächst aber führte Gott dem Menschen die Tierwelt vor, gleichsam um die Selbsterkenntnis des Menschen zu prüfen und zu sehen, ob er sich selbst in irgend eine Gattung derselben einzuschätzen geneigt sei. Aber der Mensch zeigte durch die Benennung der Tiere deutlich an, daß er keins derselben als mit sich selbst ebenbürtig anerkenne. Er findet kein Geschöpf, mit welchem er sich gattungsverwandt fühlte, so daß er mit ihm durch concubitus in einen Austausch der Individualität treten könnte. Erst das seinem eigenen Leibe entnommene Weib erkennt der Mensch als sein Korrelat an, mit welchem er ein Leib werden d. h. zur Begattung schreiten und somit sich in der Gattung auswirken kann.

Wenn nämlich das Weib ein „Beistand" nur im Sinne einer Gesellschafterin oder Lebensstütze des Mannes sein sollte, so wäre gar nicht einmal einzusehen, weshalb Gott überhaupt die beiden ersten Menschen mit geschlechtlicher Differenz geschaffen haben sollte. Die bloß äußerliche Aufhebung der Einsamkeit des Menschen hätte durch eine Verdoppelung des Mannes mindestens ebenso vollständig erreicht werden können. Aber das Weib soll nicht ein numerisches, sondern ein wesentliches Komplement des Mannes sein.

Der Sündenfall als solcher hat mit der vorliegenden Frage zunächst gar nichts zu schaffen. Demselben darf betreffs des ehelichen Lebens durchaus nicht irgendwie eine konstitutive Bedeutung zugeschrieben werden. Der Sündenfall begründete überhaupt nicht etwas elementarisch Neues,[1]) sondern nur eine Modifikation, wenn auch eine sehr einschneidende Modifikation des bereits Gegebenen. Dies ergiebt sich auch aus den Worten, welche Gott nach dem Fall zu Adam und Eva spricht. Nachdem nämlich die Schlange verflucht ist, fährt Gott fort: „Ich will Feindschaft setzen zwischen Dir und dem Weibe, zwischen Deinem Samen und ihrem Samen." Diese Worte setzen ganz einfach voraus, daß das Weib sowohl wie die Schlange Nachkommen hat. Nicht darin, daß beide Nach-

[1]) Eine ausführliche Begründung dieser Behauptung würde allzuweit über den Rahmen der vorliegenden Abhandlung hinausführen. Nur dies Eine sei in aller Kürze bemerkt: Wer annimmt, daß mit dem Sündenfalle etwas elementarisch Neues gesetzt worden sei, muß notwendig Gott in eine Beziehung dazu setzen, und zwar als Urheber. So gebietet es der Monismus.

kommen haben sollen, besteht der Fluch, sondern in dem feindseligen Verhältnis, welches zwischen dem Schlangensamen und dem Weibessamen bestehen soll.

Nicht anders steht es mit Gen. 3, 16: Gott sprach zum Weibe: „Ich will dir viel Mühsal bereiten mit Schwangerschaften; mit Schmerzen sollst du Kinder gebären und wirst doch nach deinem Manne verlangen u. s. w." Auch hier werden die „Schwangerschaften" bereits als ein bekannter Zustand vorausgesetzt. Es sollen nur neue begleitende Umstände schmerzlicher Art hinzutreten, und eben in diesen Nebenumständen beruht der Fluch. Denn das Gebären ist weder selbst etwas Sündliches, noch unterliegt es an sich dem Fluche, so daß vielmehr der Apostel Paulus in der τεκνωγονία eine σωτηρία für das Weib erblickt (1. Tim. 2, 15), natürlich nicht in der τεκνωγονία an sich, sondern wenn dieser Zustand, bezw. Thätigkeit verbunden ist mit πίστις, ἀγάπη und σωφροσύνη. Wenn freilich das Gebären ein Ergebnis des Sündenfalls wäre oder überhaupt in irgendwelcher Beziehung zu derselben stände, so würde es füglich keine Verbindung mit den genannten christlichen Kardinaltugenden eingehen können.

Den Verfassern des römischen Katechismus ist dieses Wort Pauli nicht unbekannt gewesen. Sie waren freilich klug genug, dasselbe in diesem Zusammenhange, wo es sich um die Stiftung der Ehe handelt, beiseite zu lassen. Gerade angesichts dieses Schriftwortes muß die ganze römische Theorie, welche den Ursprung der Ehe sittlich verdächtigt, völlig zu schanden werden. Die angezogene Stelle ist dagegen den Verfassern des römischen Katechismus an anderen Orten (z. B. qu. XXIII) sehr genehm, wo es sich darum handelt, die Ehe als Sakrament hinzustellen.

Es ist mit der Strafe, welche Gott nach dem Sündenfall auf das Gebären des Weibes legte, nicht anders als mit derjenigen, welche er auf die Arbeit des Mannes legte. Denn es ist doch wohl nicht anzunehmen, daß der Mann im Paradies ein völlig unthätiges Leben geführt hätte. Ein Schlaraffenland bietet keinen Raum für sittlich veranlagte Individuen. Die erste Bethätigung aller sittlichen Anlagen ist aber die Arbeit. Die Arbeit der Protoplasten *vor* dem Sündenfall wird in Bebauung und Behütung des Paradieses bestanden haben. Überdies hatten die Menschen nach Gen. 1, 28 den großen Auftrag von Gott erhalten:

„bevölkert die Erde und machet sie euch unterthan und herrschet über die Fische im Meere und die Vögel am Himmel und über alles Getier, das sich auf Erden tummelt.“ Damit war sogleich dem Menschen ein hohes Ziel gesteckt, zu dessen Erreichung es angestrengter und ausdauernder Arbeit bedarf. Die Strafe Gottes nach dem Sündenfall kann also nicht darin bestehen, daß der Mann jetzt erst anfangen sollte zu arbeiten, was er bisher nicht gethan hatte, sondern die Strafe besteht ebenfalls in den die Arbeit begleitenden Umständen: der Acker soll verflucht sein, Dornen und Gestrüpp soll er tragen. Vom Kraut des Feldes soll der Mensch sein Leben fristen, und im Schweiße seines Angesichts soll er sein Brot essen.

Die Arbeit des Mannes und das Gebären des Weibes dürfen insofern als Analoga aufgestellt werden, weil beide Auswirkungen des sittlichen Individuums sind. Die Ehe und der damit gegebene concubitus kann also durchaus nicht als ein erst nach dem Falle eröffneter Freihafen, welchen man der libido carnis konzediert hat, angesehn werden, wie qu. XV darlegt; sie ist vielmehr die Grundlage aller Sittlichkeit. Dies erkannte bereits Adam. Denn nach der Austreibung aus dem Paradiese vollzog er einen Glaubensakt, indem er das Weib „Eva“ d. i. „die Lebenschaffende“ benannte. Das Leben, dessen erster Träger ein Individuum war, soll nunmehr, weil das Individuum schnell dem Tode zum Opfer fällt, auf die Gattung übergehen. So ist der Fluch Gottes nur ein partieller. Die Wirkung desselben ist nicht akut, sondern chronisch. Hätte Gott die Todesstrafe, welche er Gen. 3, 3 auf die Übertretung seines Gebotes setzte, sofort vollzogen, so hätten die Protoplasten noch am Tage ihres Ungehorsams sterben müssen. Nun aber wurden sie nur als dem Tode verfallen erklärt, der Tag des Todes aber hinausgerückt. Während dieser Gnadenfrist wurde Eva die Trägerin des göttlichen Segens, indem sie Nachkommen gebar, aus denen in der Fülle der Zeit Christus hervorging, um der Schlange den Kopf zu zertreten und damit den Fluch vollends zu abrogieren. In diesem Sinne erhält die bereits oben behandelte Stelle 1. Tim. 2,15 ihre tiefste und schönste Bedeutung. Man darf sie nicht auf die Jungfrau Maria beschränken, sondern kann sie auch auf jede christliche Mutter beziehen, welche durch ihre Kinder dem Leibe Christi neue Glieder zuführt.

Das Bestreben des römischen Katechismus, die Ehe in irgend einen Zusammenhang mit der freien Begierde des Fleisches zu bringen, findet scheinbar an dem Worte Pauli 1. Kor. 7, 2 eine Stütze: *διὰ τῆς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω.* Die Verfasser des römischen Katechismus haben sich diese Stelle auch nicht entgehen lassen, sondern in qu. XIV angeführt als Beleg für die Behauptung, daß die Ehe ein remedium ad vitanda libidinis peccata sei. Wenden wir freilich diese Stelle auf die ersten Menschen an — und auf diese kommt es ja doch an, da es sich um die Stiftung der Ehe handelt — so ist sie schlechterdings nicht zu gebrauchen. Es ist klar, daß bei Adam (auch nach dem Sündenfalle nicht!) die Ehe ein remedium ad vitanda libidinis peccata nicht sein konnte. Da nämlich Eva das einzige weibliche Wesen war, so stand Adam nicht in Gefahr, Ehebruch zu begehen, wie etliche Mitglieder in der ersten Christengemeinde Korinths es gethan haben mochten. Ja, sogar die nachmals verbotenen Ehegrade konnten anfänglich nicht respektiert werden. Solange man nämlich an der biblischen Darstellung festhält, daß alle Menschen von einem Paar abstammen, muß man auch Geschwisterheiraten zwischen den ersten Geschlechtern annehmen. Erleidet aber das angezogene Wort des Apostels Paulus auf die ersten Menschen keine Anwendung, so können sie wohl von der größten zeitgeschichtlichen, nicht aber von principieller Bedeutung sein. So wenig man die Anordnungen des Apostels in Betreff der einzelnen Charismen noch heutzutage auf unsere Gemeinden anwenden kann, so wenig ist der hier vorliegende Rat betreffs der Ehe ein für alle Zeit zwingender, zumal Paulus selbst nur wenige Sätze später (1. Kor. 7, 7) selbst bemerkt: die Ehe setze ein göttliches Charisma voraus.

Will man aber das Wort Pauli in 1. Kor. 7, 2 urgieren, wie es qu. XIV offenbar thut, so kann man der römischen Kirche den Vorwurf des Ungehorsams gegen den apostolischen Befehl nicht ersparen, solange sie von ihren Priestern den Cölibat fordert, denn das Wort *ἕκαστος* in 1. Kor. 7, 2 ist durch nichts eingeschränkt. Und in der That darf man das Wort des Apostels beherzigen im Hinblick auf die Geschichte manches Klosters, hinter dessen Mauern es nicht besser zuging als in etlichen Häusern zu Korinth.

Nach den bisherigen Erwägungen können wir schließlich auch Gen. 4, 1 nicht als eine tragfähige Unterlage für die Behauptung gelten lassen, daß ein concubitus der Protoplasten erst nach dem Sündenfall anzunehmen sei. Es ist zu vermuten, daß der concubitus schon im Paradiese stattgefunden hat. Derselbe wird aber erst jetzt berichtet, um nicht Kain und Abel unvermittelt auftreten zu lassen. Erweisen läßt sich dies freilich ebensowenig wie das Gegenteil. Indessen, es kam uns hier auf das Princip an, und jedes Princip muß, wenn auch latent, immer eher vorhanden sein als seine Anwendung. Als Princip aber, welches die Bibel über die Ehe in ihrer Stiftung aufstellt, hat sich uns ergeben, daß der concubitus der schöpfungsmäßigen Anlage des Menschen entsprechend und vom Sündenfall völlig unabhängig ist.

Diese Ansicht vertritt auch die Conf. Aug. XXIII (de conjugio sacerdotum): Deus creavit hominem ad procreationem. Nec est humanae potestatis, sine singulari dono et opere Dei creationem mutare. Igitur, qui non sunt idonei ad coelibatum, debent contrahere matrimonium (Müller p. 49). Das Gebiet, für welches die Ehe gestiftet ist, fällt mit dem der Menschheit zusammen. Eine Ausnahme von dieser Regel zu machen, stehet nicht dem Menschen zu, sondern allein Gott, welcher die Regel gegeben hat. Vgl. auch Apol. XXIII (Müller p. 237, 7): Gen. 1, 28 docet homines conditos esse, ut sint foecundi, et sexus recta ratione appetat. Loquimur enim non de concupiscentia, quae peccatum est sed de illo appetitu, qui in integra natura futurus erat, quem vocant στοργὴν φυσικήν, et haec στοργὴ est vere ordinatio divina sexus ad sexum. Hier findet sich also eine ausdrückliche Würdigung der antelapsarischen Ehe. Dieser wird eine foecunditas auf Grund einer rechtmäßigen (recta ratione) ehelichen Beiwohnung zuerkannt. Hinsichtlich des in der göttlichen Ehestiftung liegenden Segens und Gebotes heißt es (Müller p. 244, 47): vult enim Deus nos pie uti donis suis und (p. 245, 53): Deus ulciscitur contemtum sui doni suaeque ordinationis in istis, qui conjugium prohibent. Die schönste positive Würdigung des Ehestandes aber giebt Luther im „Großen Katechismus", wo es (p. 424, 26) heißt: „Gott hat den Ehestand herrlich geehrt und gepriesen, damit daß er ihn durch sein Gebot beides bestätiget und bewahret. Bestätiget hat

er ihn im IV. Gebot: Du sollst Vater und Mutter ehren; im VI. Gebot hat er ihn verwahrt und geschützt. Darum will er ihn auch von uns geehrt und also gehalten und geführt haben als einen göttlichen, seligen Stand, weil er ihn erst für allen anderen gesetzt hat und darum unterschiedlich Mann und Weib geschaffen."

Die Ansichten des römischen Katechismus die Stiftung der Ehe betreffend im Zusammenhang mit dem Sündenfall sind verwandt mit den Anschauungen der Mystiker aller Zeiten, welche infolge einseitiger Betonung des Geistes in allen Funktionen des Fleisches ohne weiteres schon Sünde witterten. So war z. B. auch nach Jakob Böhme[1]) Adam ursprünglich als Androgyn geschaffen. „Als er aber die Tiere um sich sammelte und ihnen Namen beilegte, als er sah, wie sie gepaart waren, da überkam ihn eine irdische Lust auf tierische Art sich fortzupflanzen und verlangte nach einer irdischen Männin." „Gottes Ebenbild erblich, und Adam ward ganz kraftlos. Da ließ der Herr einen tiefen Schlaf auf ihn fallen. Gott erkannte nämlich, daß, sollte ein größeres Unheil, eine ärgere Versündigung abgewehrt werden, und Adam nicht noch tiefer sinken, kein anderer Rat sei, als ein Weib ihm zur Gehilfin zu geben; also entschlief Adam fort aus der himmlischen Welt und erwachte in der irdischen." „Während des Schlafes ward Eva aus seiner Seele genommen, Adam hatte harte Knochen und Gebein (vorher hatte er auch diese nicht einmal!), insbesondere die zum Unterschied der Geschlechter gehörigen Organe erhalten." Diese Böhmeschen Hypothesen sind eigentlich nichts weiter als eine Sammlung von geistreichen Schriftwidrigkeiten, von welchen die gefährlichste diese zu sein scheint, daß Böhme einen Sündenfall schon vor dem eigentlichen Sündenfall konstruiert. Indem er das geschlechtliche Verhältnis der Menschen mit der tierischen Fortpflanzung gleichstellt, sieht er darin für den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen eine Erniedrigung. Er fordert, daß der Mensch als Abbild Gottes sich wie Gott auf dem Wege geistiger Emanation vervielfältige. Aber er vergißt, daß, was dem geistigen Urbilde zukommt, noch lange nicht dem leiblichen Abbilde zukommt. Beläßt man dem Protoplasten überhaupt seine irdische Leiblichkeit (Böhme thut dies nur teilweise),

[1]) Vgl. Martensen: „Jakob Böhme" Leipzig 1882, S. 182 ff.

so ist damit auch die leibliche Propagation gegeben. Inwiefern diese von Grund aus sündlich sein soll, ist schlechterdings nicht einzusehen. So bemerkte schon Augustin[1]): Non video, quod prohibere potuerit, ut essent eis (scil. Adae et Evae) etiam in paradiso honorabiles nuptiae et torus immaculatus: hoc Deo praestante fideliter justeque viventibus, eique obedienter sancteque servientibus, ut sine ullo inquieto ardore libidinis, sine ullo labore et dolore pariendi, fetus ex eorum semine gignerentur. Dieses Citat möge gleichzeitig zur Widerlegung des „ut patres testantur" (qu. VIII) dienen!

Wenn nun freilich, was zugegeben werden kann, die Wirkungen des Sündenfalles sich besonders auf dem geschlechtlichen Gebiete bemerkbar machen in Form der Abhängigkeit des Menschen von den natürlichen Trieben, so heißt es doch das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn man nun der Ehe die Schuld beimißt oder gar die Ehe selbst als die erste und grundlegende Versündigung hinstellt. Es giebt kein Gut, welches nicht mißbraucht werden könnte. Niemals aber ist das Gut für den Mißbrauch, welcher mit ihm getrieben wird, verantwortlich zu machen. Es ergiebt sich vielmehr für den Christen die sittliche Aufgabe, auf dem Gebiete der Ehe den Nachweis zu liefern, daß alle Schöpfung, mithin auch alle Einrichtungen in der Schöpfung Gottes gut sind, und nichts verwerflich, sofern es mit Danksagung aufgenommen wird, und daß alles durch das Wort Gottes und das Gebet geheiligt wird.

Wie aber aus der Einsetzung der Ehe sich nichts erweisen läßt, was dieselbe als einen sittlichen Mangel erscheinen lassen könnte, so darf auch nicht der Ausblick auf die Ewigkeit, in welcher die sexuelle Differenz hinfällt und die Menschen geschlechtslos wie die Engel sein sollen (Luk. 20, 26), dazu benutzt werden, um die Ehe zu degradieren. Im Gegenteil: jedes Ziel wird nur dann erreicht, wenn das nach dem Ziele Strebende sich seinem Wesen gemäß entwickelt. Das höchste Ziel, nämlich das völlige Aufgehn des Menschen in Gott setzt eine allseitige Entwicklung des Menschen voraus. Diese allseitige Entwicklung ist dem Individuum nur im innigsten Verkehr mit seiner Gattung mög-

[1]) In seinem Kommentar zur Genesis 3, 6.

lich. Die beste und natürlichste, weil schon durch die Schöpfung bedingte, Form aber, in welcher sich dieser Verkehr vollziehen kann, ist eben die Ehe. Demnach verbietet das Ziel der Ewigkeit, in welcher die Menschen geschlechtslos sein sollen, nicht nur nicht die Verwertung der sexuellen Differenz in der Zeit, sondern fordert dieselbe geradezu gebieterisch, sofern nicht der Gesetzgeber selbst Schranken zieht. Denn die Erlösung und Vollendung baut sich auf dem in der Schöpfung gelegten Grunde auf. So wird das göttliche Gebot in Gen. 1, 28 erfüllt.

2. Das Wesen und der Zweck der Ehe.

Was nun das Wesen der Ehe betrifft, so wird in qu. I vorausgeschickt, daß sowohl Sankt Paulus als auch besonders der Princeps Apostolorum die Würde und die Obliegenheiten der Ehe an mehreren Stellen sorgfältig beschrieben hätten: „Denn vermöge göttlicher Inspiration erkannten sie aufs beste, wie große und wie viele Vorteile der christlichen Gesellschaft erwachsen könnten, wenn die Gläubigen die Heiligkeit der Ehe anerkenneten und unversehrt erhielten, daß dagegen sehr viele Schäden und Nachteile entständen, wenn jene Heiligkeit verkannt und verachtet würde.“[1])

Es mag zunächst nach den obigen Ausführungen auffällig scheinen, daß hier der Ehe plötzlich ein heiliger Charakter beigelegt wird. Dies ist jedoch keineswegs eine Widerlegung der bisherigen Darstellung, sondern nur eine von den Dipsychien der römischen Lehre, deren noch mehr und noch kräftigere zu nennen sein werden. Wenn nämlich hier von einer Heiligkeit der Ehe die Rede ist, so darf man diese Redeweise nur von der Ehe *vor* dem Falle, welche des concubitus entbehrte, verstehen. Diese Auffassung der Ehe gilt als besonders wichtig für den glücklichen Bestand der Kirche. „Da nämlich das Laster oftmals in ehrbarem Gewande auftritt, so muß man verhüten, daß die Gläubigen nicht durch eine falsche Auffassung von der Ehe getäuscht ihre Seele mit Schande und sündiger Begierde beflecken“ (qu. I am Ende).

In quaestio III wird sodann das Wesen der Ehe in formaler

[1]) Cat. Rom. pars II. cap. VIII. qu. I.

Hinsicht folgendermaßen definiert: Matrimonium est viri et mulieris maritalis conjunctio inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens. Hiernach ist also die Ehe eine eheliche Verbindung zwischen Mann und Weib als volljährigen Personen, welche eine unauflösliche[1]) Lebensgemeinschaft geschlossen haben. Daß der Begriff „matrimonium" durch den anderen „maritalis conjunctio" nicht eben viel deutlicher wird, liegt auf der Hand, denn man weiß doch damit noch nicht, was nun unter einer maritalis conjunctio zu verstehen ist. Müssen wir also auf eine positive Erklärung vorläufig verzichten, so giebt doch der Schluß in quaestio III eine negative, nämlich daß durch das Attribut maritalis alle übrigen Vertragsverhältnisse, welche sonst zwischen Männern und Weibern stattfinden können, ausgeschlossen sein sollen, sofern diese lediglich auf gegenseitige Hilfeleistung oder Geld (pretium) oder ähnliches abzielen. Mit individuam vitae consuetudinem retinens soll der unlösliche Charakter des Ehebundes in Gegensatz gestellt werden zu den erwähnten Vertragsverhältnissen, welche ihrer Natur nach löslich und immer noch bedingter Art sind.

Zu einem perfectum matrimonium gehören folgende Stücke:

1. consensus interior.
2. pactio externa verbis expressa.
3. obligatio et vinculum, quod ex ea pactione efficitur.
4. conjugum copulatio, qua matrimonium consummatur.

Der consensus interior bezeichnet die unausgesprochene Neigung und Wahl des Herzens. Zum Eingehen eines rechtsgültigen Eheverhältnisses aber genügt nicht der consensus interior, sondern derselbe muß, damit er nicht etwa eine simplex donatio, sondern mutua pactio sei, durch Worte zu einer unmißverständlichen Äußerung gelangen (quaestio V). Jene Worte, welche eine Äußerung des subjektiven consensus interior sind, rufen die objektive obligatio oder vinculum hervor, auf welchen natura und vis matrimonii beruhen (quaestio VIII).

Während auf den bisher genannten Stücken die pactio matrimonii beruht, liegt die consummatio derselben in der copulatio conjugum d. h. im concubitus. Denn „matrimo-

[1]) individua vitae consuetudo könnte auch bedeuten: eine Lebenseinheit welche ohne Rest aufgeht. Aber dem Zusammenhange nach ist individuus hier = indissolubilis.

nium consummatum ist eine durch den Beischlaf vollzogene Ehe im Gegensatz zum matrimonium non consummatum.“ [1])

Obwohl also hiernach die consummatio der Ehe im concubitus liegt, so ist doch diese consummatio keineswegs mit vis und ratio propria matrimonii gleichzusetzen (quaestio III), denn quaestio VIII führt die These aus: ad verum matrimonium concubitus non requiritur. „Die wirkliche Beiwohnung ist zwar zur juristischen Existenz nicht notwendig, doch wird sie als die natürliche und regelrechte Vollendung derselben betrachtet.“[2]) So ist denn die römische Lehre von der Ehe nicht minder schief wie der bekannte Turm von Pisa: die Projektion der Spitze tritt bedenklich aus dem Grundrisse heraus. Die „consummatio“ läßt sich nicht innerhalb der vis et ratio matrimonii projicieren.

Ebenso unsolide wie die Lehre vom concubitus ist diejenige von der Mitwirkung der Kirche bei der Eheschließung: sie gehört nicht zum Wesen der Ehe, ist aber nichtsdestoweniger notwendig.

In der alten Zeit stimmte die kirchliche Auffassung der Ehehindernisse nicht durchweg mit der römisch-rechtlichen überein.[3]) „Später aber, wo die Umgebung der Kirche sich veränderte, wurde ihre Behandlung (scil. der Ehe) freier. Nach dem aus der Natur des Verhältnisses gezogenen Grundsatz, daß die Ehe eigentlich nur durch die Intention beider Teile konstituiert wird, erklärte sie (die Kirche) jede mit dieser Absicht unter Christen geschlossene Verbindung, welcher nur keine besonderen Hindernisse entgegenständen, auch kirchlich für vollgültige Ehen, wenngleich alle Förmlichkeiten dabei fehlten.“[4])

Diese Theorie hinderte aber keineswegs, daß man in der Praxis die kirchlich nicht eingesegneten Ehen als matrimonia

[1]) Friedberg, Lehrbuch des kathol. u. evang. Kirchenrechts. 1879. § 136.

[2]) Ferdinand Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christl. Konfessionen. 12. Aufl. Bonn 1856. S. 579.

[3]) Vgl. Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Leipzig 1879, § 151.

[4]) Vgl. Walter, S. 576. Desgl. Gratian ad c. 17 c. XXVIII q. 1. Idem ad c. 9. c. XXX q. 5 u. ö. Ferner Walter, S. 584: „Eine Verbindung ist im Sinne der Kirche entweder gar keine Ehe, also etwas Unerlaubtes, oder sie ist auch zugleich ein Sakrament. Selbst die Ehen der Protestanten sind aus diesem Gesichtspunkte an sich noch als Sakramente zu betrachten.“ Cf. Cavalchini Archiepisc. Philipp. de matrimonio inter haeretic. p. 42.

clandestina brandmarkte. Denn „wenn auch die priesterliche Einsegnung nicht zum Sakrament wesentlich ist,[1]) so darf doch deren Nachsuchung nicht ohne Not unterlassen werden, und wenn dieses aus Ungehorsam gegen die Kirche geschieht, so ist zwar die Ehe an sich immer noch ein Sakrament, aber sie ist für die Ehegatten[2]) wie ein mißbrauchtes Sakrament ohne die sakramentliche Gnade und eine Sünde"[3]) also mit einem Wort: kein Sakrament oder vielmehr schlimmer als keines.

Mit solchen Lehren legt freilich die römische Kirche ihren Gläubigen Widersprüche auf, vor welchen die Gedanken zurückweichen, um dem blinden Aberglauben Platz zu machen.

Die gegenwärtige Praxis ordnet an, „daß die Ehen bei Strafe der Nichtigkeit vor dem rechtmäßigen Pfarrer und wenigstens zwei Zeugen[4]) geschlossen werden sollen, daß also dasjenige, was bis dahin durch eine Erklärung unter vier Augen oder vor bloßen Privatpersonen geschehen konnte, fortan durch eine Erklärung vor dem Pfarrer und Zeugen geschehen muß. Es genügt also nicht, wenn die Kontrahenten einander die Ehe erklärten,[5]) und der zufällig anwesende Pfarrer dieses gehört hat, sondern die Erklärung muß ihm als Pfarrer geschehen"[6]). Unter gewissen Umständen z. B. bei gemischten Ehen verbietet die Kirche dem Pfarrer jede positive Mitwirkung, hält aber an ihrer Vertretung durch eine sogenannte Assistenz fest.[7]) Auf die Frage „wie muß der Pfarrer assistieren?" antwortet daher Gury, es sei „hinreichend, daß der Pfarrer moralisch (?) gegenwärtig sein, wie ein Zeuge, der über das Geschehene Zeugnis ablegt."[8]) Gleichzeitig muß aber doch schon in der bloßen Gegenwart des Priesters etwas stark Magisches für die Eheschließung liegen,

---

[1]) Ausführlich hierüber: Benedict. XIV. de synodo dioecesana. lib. VIII. cap. 12.

[2]) Und für diese ist doch das Ehesakrament „an sich" bestimmt!

[3]) Walter, S. 585.

[4]) Das Trid. verlangt 2—3 Zeugen. Vgl. Gury, Moraltheologie, übersetzt von Wesselack, Regensburg 1858, § 1471.

[5]) NB.: obwohl die Ehegatten selbst das Ehesakrament durch ihren Konsensus zu stande bringen, vgl. Walter, S. 584.

[6]) Walter, S. 577.

[7]) Wetze und Welter, Kirchenlexikon. 2. Aufl. 1886, sub „Ehe".

[8]) § 1538. Dieser Satz scheint mir mehr Pathos als Inhalt zu haben. Ich komme noch auf ihn zurück.

denn „selbst der Widerspruch des Pfarrers hindert die Gültigkeit der Ehe nicht, wenn er jene Erklärung nur wirklich gehört hat.“[1]) Schien es schon nach dem bisherigen, daß die Anwesenheit des Priesters bei der Eheschließung bloß eine kirchliche Dekoration sei, deren Ausfall den Kern der Sache nicht beeinträchtigt, so scheint uns, daß nach dem zuletzt citierten Satz der römische Priester unter Umständen in die üble Lage kommen könne, eine komische Rolle zu spielen. Man hat ihn — vielleicht mit List oder Gewalt, gleichviel auf welche Weise — zu einer Eheschließung citiert, er protestiert gegen den ganzen Akt, — aber umsonst, sobald sein Trommelfell „wirklich“ durch die Ablegung des Ehekonsensus in Schwingung versetzt ist. Ist das auch noch eine „moralische“ Gegenwart des Priesters, wo man ihm „als Pfarrer“ zuwider handelt? Der römische Priester wird zum logischen Rattenkönig: Die Handlung geht nicht ohne ihn, aber sehr wohl gegen seinen Willen!

Die Ehe hat zwei Seiten. Sie ist natura und sacramentum zugleich. Da die Darstellung der Ehe als ein sacramentum einer besonderen Ausführung bedarf, bleiben wir hier zunächst bei der natura matrimonii stehen.

Die „natürliche“ Seite der Ehe findet ihren Ausdruck im vinculum d. h. im äußerlichen Ehekontrakt. Diese wird damit für notwendig erklärt im Gegensatz zu der Ansicht, welche den einfachen consensus, wie er in der Verlobung stattfindet, als Grundlage der Ehe ansieht. Der consensus soll vielmehr nur als causa effectrix matrimonii und als Voraussetzung für obligatio und nexus dienen.

Über die notwendige Beschaffenheit dieses consensus giebt quaestio V noch eine breite Ausführung, welche darlegt, daß derselbe unmißverständlich mit Worten, welche sich auf die Gegenwart beziehen, ausgedrückt werden muß, daß der consensus nicht etwas Einseitiges, sondern etwas Gegenseitiges ist u. s. w., — Erklärungen, welche keine wesentlichen Bereicherungen der Gedanken bringen, vor allem aber genuin sittliche und religiöse Gedanken, wie man sie von einem kirchlichen Lehrbuch erwarten darf, vermissen lassen.

---

[1]) Walter, S. 577, vgl. van Espen, Ius eccles. univers. Part. II. sect I. tit. 12. u. 25. 26.

Quaestio VI legt das Verhältnis dar, welches zwischen Verlobung und Eheschließung besteht. Das Verlöbnis ist ein Versprechen, welches sich auf die Zukunft erstreckt. Dieses Versprechen ist durchaus bindend, denn es fordert ein fidem praestare. Wer dieses Versprechen nicht hält, macht sich des Treubruchs schuldig. Dennoch ist das Verlöbnis nicht identisch mit der Eheschließung. Behufs letzterer ist es nämlich nötig, ut consensus verbis exprimatur, quae praesentis temporis significationem habeant. Der auf die Zukunft gerichtete Konsens (accipiam te) kommt erst durch die auf die Gegenwart gerichtete Übereinstimmung (accipio te) zur Realisierung.[1])

Was es mit dieser Unterscheidung auf sich hatte, geht aus einer Ausführung Luthers in „Von Ehesachen" hervor.[2]) „Gleichwie sie auch ein lauter Narrenspiel getrieben haben cum verbis de praesente vel futuro. Damit haben sie auch viel Ehe zurissen, die nach ihrem Recht gegolten hat, und gebunden, die nicht gegolten hat. Denn diese Wort: Ich will dich zum Weibe haben; oder: Ich will dich nehmen, ich will dich haben, du sollt mein sein und dergleichen, haben sie gemeiniglich verba de futuro genennet und furgegeben, der Mannesname sollt also sagen: Accipio te in uxorem: Ich nehme dich zu meinem Weibe; der Weibsname also: Ich nehme dich zu meinem Ehemann. Und haben nicht gesehen noch gemerkt, daß dies nicht im Brauch ist, deutsch zu reden, wenn man de praesenti redet, sondern das heißt de praesenti geredet: Ich will dich haben; ego volo te habere est praesentis temporis, non futuri. Darumb redet kein deutscher Mann von zukünftigem Verlöbnis, wenn er spricht: Ich will dich haben oder nehmen. Denn man spricht nicht: Ich werde dich haben, wie sie gaukeln mit dem Accipiam te, sondern Accipio te heißt eigentlich auf deutsch: Ich will dich nehmen oder haben und wird verstanden de praesenti, daß er itzt mit solchen Worten Ja spricht, und seinen Willen darein giebt. Ja, ich wüßte selbs nicht wol, wie ein Knecht oder Magd sollten oder kunnten in deutscher Sprache per verba de futuro sich verloben; denn wie man sich verlobet, so laut's her verba de praesenti, und sonderlich weiß der Pobel

[1]) Vgl. auch Friedberg, § 151. S. 256.
[2]) Friedberg, § 152, Anm. 1.

von solcher behenden Grammatica nichts, daß accipio und accipiam zweierlei sei: er fähret daher nach unserer Sprachen Art und spricht: Ich will dich nehmen, ich will dich haben, du sollt mein sei ꝛc. Da ist die Stunde Ja gesagt, ohne weiter Aufzug und Bedenken. Das ließ ich wohl verba de futuro heißen, wenn ein condicio, Anhang oder Auszug dabei gesetzt würde, als: Ich will dich haben, wo du mir willt zu gut zwei oder ein Jahr harren; item: So deine und meine Altern wollen; u. dergl." Luther erklärte also alle Verlöbnisse, mit Ausnahme der bedingten, für vollgültige Eheschließungen.[1])

Quaestio VIII verlegt das Wesen der Ehe (natura und vis matrimonii) in das vinculum und die obligatio, bestreitet dagegen, daß der concubitus ein notwendiges Moment der Ehe sei mit Berufung auf Adam und Eva, welche nach dem Zeugnis der Kirchenväter vor dem Sündenfall keinen concubitus kannten. Die Ehe besteht nicht im concubitus, sondern im consensus.[2]) Wir haben diese Ansicht bereits oben abgewiesen. Der consensus ohne concubitus ist in Anbetracht des geistlich-leiblichen Wesens des Menschen etwas Unvollkommenes. Sehr treffend schreibt Karl Hase von einer „altkirchlichen Scheu vor der Naturseite der Ehe, die zwar von der Kirche *nicht zu ihrer Vollziehung, doch zu ihrer Vollendung* gerechnet werden mußte,"[3]) und[4]) „Zu Grunde liegt jener ganzen Vorstellungsweise die Meinung, welche das Verhältnis der beiden Geschlechter und den alten Schöpfungssegen für etwas Unreines achtet. *Diese Meinung* ist allerdings altkirchlich, specifisch christlich ist sie nicht; sie *findet sich fast bei allen Völkern und Religionen, die noch schwanken zwischen einem sinnlichen Naturleben und der Oberhoheit des Geistes, die daher auf*

---

[1]) Vgl. Karl Hase, Handbuch der prot. Polemik gegen die römische Kirche. Leipzig 1862. S. 505.

[2]) Vgl. Friedberg § 151, Anm. 1. Dig. de regul. iur. 50, 17.

[3]) Vgl. Polemik, S. 506. Diese Worte scheinen logisch bedenklich. Sie sind jedoch nicht auf die Rechnung Karl Hases zu setzen, sondern geben nur den genuinen Ausdruck der römischen Lehre. Was einer gesunden Logik nicht möglich ist, nämlich zwischen Vollziehung und Vollendung eines Dinges zu unterscheiden, das ist der „alleinseligmachenden" Kirche möglich. Die „Vollziehung der Ehe besteht (vgl. die obige Darlegung auf S. 115) im ehelichen Konsens, die consummatio aber im concubitus.

[4]) Ibid. S. 135 f.

körperliche Verrichtungen wie auf die Verleugnung derselben ein religiöses Gewicht legen."

Zwischen der vorchristlichen und der christlichen Ehe bestehen Unterschiede, welche in quaestio XIX angeführt werden. Im Vergleich mit ihrem ersten Ursprung hat die Ehe nach dem Sündenfall im Naturgesetz und im mosaischen Gesetz an Wohlanständigkeit und Ehrbarkeit (decus et honestas) verloren. Das Naturgesetz gestattet die Polygamie. Die israelitischen Patriarchen waren Polygamisten. Sie sind freilich nicht sittlich anzuklagen, denn Gott hat ihnen die Vielweiberei zugelassen. Aber im Christentum ist diese Form der Ehe abgeschafft. Wir sagen: im Christentum, der römische Katechismus sagt: durch Christus. Als Beweisstelle muß ihm dienen Matth. 19, 5 f.: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Itaque iam non sunt duo, sed una caro. Weil Christus hier nur von einer coniunctio duorum, non plurium rede, sei nunmehr bloß die Monogamie gestattet. Diese Beweisführung scheint uns sehr äußerlich. Es handelt sich hier zunächst nicht um die Zweizahl, welche auch gar nicht genannt ist, sondern aller Nachdruck liegt auf dem intimen Verhältnis, welches zwischen Eheleuten besteht. Diese Intimität wird dadurch in ein helles Licht gestellt, indem darauf hingewiesen wird, daß die der Ehe zum Grunde liegende Wahlverwandtschaft stärker als die Blutsverwandtschaft ist. Wollten wir einen ebenso äußerlichen Gebrauch von dieser Schriftstelle machen, so könnten wir mit demselben Recht ausschließlich das Wort caro betonen: die Eheleute werden eine caro, nicht ein spiritus oder animus, also ist der concubitus zur Ehe notwendig und der consensus nicht ausreichend.

Will man die Einwirkung des Christentums auf die Gestaltung der Ehe darlegen, so darf man nicht die wenigen Worte, welche wir von Jesus haben, dazu gebrauchen, um aus ihnen die Notwendigkeit der Einehe zu konstruieren. Christus war kein gewöhnlicher Sittenreformer wie Drakon und Lykurg. Er begnügte sich damit, überall die religiösen Grundwahrheiten zu geben. Ihre sittliche Ausprägung überließ er der Geschichte seiner Kirche, welche der Leitung seines Geistes untersteht. Wir haben sogar Anzeichen dafür, daß sich die Monogamie nur langsam in den

christlichen Gemeinden durchsetzte. Paulus[1]) stellte an den Bischof einer Gemeinde die Anforderung, daß er μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ sei. Es liegt kein Grund vor, dabei an die sogen. „successive" Polygamie zu denken: die Eingehung einer zweiten Ehe ist nirgends im Neuen Testament verurteilt. Der Apostel trifft hier eine Bestimmung, welche es mit der eigentlichen Polygamie zu thun hat. Während also innerhalb der Gemeinde in der Übergangszeit die Polygamie noch vorkam — sonst hätten alle Polygamisten ihre Frauen entlassen müssen — soll wenigstens der Bischof ein Monogamist sein. So läßt sich denn wohl die Monogamie nicht eigentlich von Christo ab datieren, sondern sie ist vielmehr eine Auswirkung des Geistes Christi in der christlichen Sitte.[2]) Nicht dieses oder jenes kurze Wort Jesu hat die Monogamie zu stande gebracht, sondern das ganze Erlösungswerk Christi gehörte dazu, um die wahre Sittlichkeit in der Ehe als ihrem Urquell zu restaurieren.

Indem durch das Christentum der unendliche Wert der einzelnen Menschenseele[3]) und die Ebenbürtigkeit der Geschlechter,[4]) welche in gleicher Weise zur Teilnahme am Himmelreich berufen sind, zur Geltung gebracht wurde, ergab das Anlegen dieses neuen Maßstabes an die damals herrschenden Anschauungen von der Ehe in einfacher Konsequenz, daß die christliche Ehe Monogamie sein müsse. Während nämlich alle Polygamie von dem Grundsatze der Minderwertigkeit der Frau im Verhältnis zum Manne ausgeht, wonach auf einen Mann mehrere Frauen kommen, beruht die Monogamie auf der grundsätzlichen Anerkennung der Ebenbürtigkeit beider Geschlechter. Das Resultat, zu welchem wir in dieser Frage kommen, ist natürlich dasselbe, wie es der römische Katechismus enthält, aber unsere Begründung ist eine andere, und wie wir hoffen: sicherere, weil auf breiterer Grundlage. In der römischen Begründung tritt Christus als Gesetzgeber für die Ehe auf. Aber wie nirgendswo sonst, so ist auch auf dem ehelichen Gebiete Christus nicht ein Gesetzgeber, sondern mehr als dies, nämlich der Erlöser, welcher im Gegensatz zum Gesetzgeber nicht Schranken zieht, sondern neues Leben mitteilt, welches sich

[1]) 1. Tim. 3, 2. Tit. 1, 6—7.
[2]) cf. dagegen Concil. Trident. Sessio VIII, Canon II.
[3]) Matth. 16, 26. Mark. 8, 36. Luk. 9, 25.
[4]) Gal. 3, 28.

von selbst nach den ihm immanenten Gesetzen auswirkt. Es ist mit der Monogamie im Neuen Testament nicht anders als mit dem Monotheismus. Denn, was in religiöser Beziehung der Monotheismus ist, das ist in ethisch-socialer Beziehung die Monogamie. Beide sind niemals Gegenstand der Belehrung im Munde Jesu gewesen; beide sind stillschweigende Prämissen seines Werkes und darum stillschweigende Forderungen seines Wortes.

Eine weitere Differenz zwischen der vorchristlichen und der christlichen Ehe erkennt der römische Katechismus mit Recht darin, daß das mosaische Gesetz dem Manne unter gewissen Bedingungen gestattete, seiner Frau den Scheidebrief auszustellen und damit das eheliche Verhältnis zu lösen, vgl. Deut. 24, 1. Der Grund, welcher einen Scheidebrief veranlassen konnte, ist, wenigstens in der angeführten Stelle, ziemlich unbestimmt gehalten, ein Umstand, welcher dem Manne ermöglichte, seine Frau willkürlich zu entlassen.[1]) Diesem Mißverhältnis mußte das Christentum ein Ende machen, indem es die Ehe für unlöslich und denjenigen, welcher nach Entlassung seiner Frau wieder heiratete, für einen Ehebrecher erklärte, vgl. Mark. 10, 11 f. Die Ehescheidung auf Grund eines thatsächlichen Ehebruches ist freilich etwas anderes, nämlich nicht eine Lösung der Ehe, sondern nur das Aussprechen der bereits erfolgten Lösung, vgl. Matth. 5, 32.

Erst in quaestio XXIII folgt eine mehr inhaltliche Definition der Ehe, indem die bona matrimonii aufgezählt werden. Es sind deren drei, nämlich:

1. proles
2. fides
3. sacramentum.

Diese drei Güter sind wohl als Repräsentanten der drei Lebensgebiete des Physischen, des Sittlichen und des Religiösen zu denken. Sie sollen die Nachteile, welche die Ehe angeblich mit sich bringt, einigermaßen aufwiegen (1. Kor. 7, 28). Wenn hier von Nachteilen, welche die Ehe mit sich bringt, die Rede ist,

---

[1]) Die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu legten bei Auslegung von Deut. 24, 1 ein besonderes Gewicht auf die Worte „um etwa einer Unlust willen", und einer ihrer berühmtesten verstieg sich zu der Behauptung: „Der Mann kann seine Frau entlassen, wenn diese ihm nur das Mittagessen verdorben hat."

so müssen wir dies entschieden abweisen. Wie bereits oben dargelegt, ist die Ehe sowohl Grundlage als auch Perfektion der Sittlichkeit und ohne irgend welche Nachteile. Natürlich reden wir hier nur von der Ehe an sich oder als Einrichtung, nicht von den empirisch vorhandenen Ehen, welche zweifellos wie alle anderen Einrichtungen im menschlichen Leben von der Sünde afficiert sind. Die Citierung von 1. Kor. 7, 28: ‚ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς, οὐχ ἥμαρτες, καὶ ἐὰν γήμῃ ἡ πάρθενος, οὐχ ἥμαρτεν· θλίψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι‘ ist aber hier jedenfalls ein Mißgriff. Denn schon im folgenden Verse (29) folgt eine nähere Erklärung darüber, in welchem Sinne von θλῖψις geredet ist. Das τοῦτο δὲ φημί, womit V. 29 beginnt, dürfte wenigstens die Zugehörigkeit von V. 29 zu V. 28 als zweifellos erscheinen lassen. Es ist nämlich diejenige θλῖψις gemeint, welche einer von den begleitenden Nebenumständen des Weltendes (καιρὸς συνεσταλμένος) ist. Von dieser θλῖψις handelt auch Jesus des öfteren in seinen eschatologischen Reden: Matth. 24, 9. 21. 29; Mark. 13, 19. Da dieselbe aber eine zeitlich beschränkte, lediglich dem Weltende angehörende specielle Drangsal ist, so ist keine Möglichkeit gegeben, diese θλῖψις schlankweg auf die ganze Einrichtung der Ehe zu applicieren, welche an sich durchaus nichts mit dem Gedanken an das Weltende zu thun hat.

Die Tendenz des römischen Katechismus, den Wert der Ehe möglichst herunterzusetzen, um der Heiligkeit des Cölibates und des Klosterlebens nicht zu nahe zu treten, ist hier wiederum handgreiflich genug. Hier, wo endlich einmal von Gütern der Ehe die Rede ist, werden diese nur als Ersatz für die angeblichen Nachteile derselben abgehandelt und somit ihres positiven Inhaltes beraubt. Desgleichen wird von diesen Gütern behauptet, daß nur sie dem ehelichen concubitus seine Ehrbarkeit (honestas) gegenüber dem außerehelichen concubitus retten. So stellt die römische Lehre die Ehe, welche sie selbst als Sakrament bezeichnet, in Parallele mit der freien Begierde des Fleisches, während doch gerade zwischen beiden ein Unterschied besteht wie zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit.

Betrachten wir nunmehr die bereits genannten drei bona matrimonii selbst, also:

1. proles. Daß die Fruchtbarkeit der Ehe ein Segen ist, wird mit 1. Tim. 2, 15 belegt: ‚Salvabitur, scil. mater, per filiorum generationem.' In der That kennen wir keine Stelle in der Heiligen Schrift, welche der Ehefrau eine höhere Stellung einräumt. Es ist aber eine Ablenkung und Abflachung des genuinen Sinnes dieses Citats, wenn der römische Katechismus bemerkt: nec vero hoc de procreatione solum, sed de educatione etiam et disciplina, qua filii ad pietatem erudiuntur, intelligendum est. Gewiß ist dies ein nahe liegender Gedanke: Die Geburt erhält erst durch die nachfolgende Erziehung ihre wertvolle Prägung, aber der eigentliche Grundgedanke ist es nun einmal doch nicht. Es handelt sich im Kontext nicht sowohl um die Kinder als um die Stellung der christlichen Ehefrau im Verhältnis zu ihrem Manne: durch die Frau ist die Sünde in die Welt gekommen, denn diese ließ sich zuerst von der Schlange betrügen und verleitete alsdann auch den Mann zum Ungehorsam. Aber durch die Frau als Mutter ist auch das Heil in die Welt gekommen. Seitdem ist die Mutterschaft geheiligt, natürlich nur, wenn sie verbunden ist mit πίστις ἀγάπη u. s. w. Denn wie von Anfang an der Weibessame die Verheißung hatte, daß aus ihm der Schlangentöter geboren werden sollte, so besteht diese Verheißung auch nach der Geburt des Schlangentöters fort, insofern als mit jedem christlichen Kinde ein Glied an dem Leibe Christi geboren und somit das Reich desselben ausgebreitet wird.

Der römische Katechismus, welcher von der procreatio sogleich zur educatio ablenkt, bringt es nicht zu einer eigentlichen Würdigung der proles selbst, sondern behandelt statt des bonum sogleich wiederum das officium nach Eccles. 7, 25. Die educatio gehört nicht wesentlich zur Mutterschaft.

2. fides. Dieselbe ist nach quaestio XXIV nicht jener habitus virtutis, welchen man durch die Taufe empfängt, sondern eine fidelitas. Es wäre also angemessen gewesen, dieses bonum von vornherein nicht fides, sondern bei seinem richtigen Namen, nämlich fidelitas, zu nennen. Es ist dies aber eine fidelitas, qua mutuo vir uxori et uxor viro ita se obstringit, ut alter alteri sui corporis potestatem tradat, sanctumque illud coniugii foedus numquam se violaturum esse pollicetur, cf. Gen. 2, 24; Matth. 19, 5; 1. Kor. 7, 4. Die fides ist demnach eine eheliche Beziehung, welche auch die sexuelle Seite

der Ehe umfaßt und alle Untreue in dieser Richtung ausschließt. Positiv ist sie ein sanctus und purus amor, welcher entsprechend dem Verhältnis Christi zu seiner Kirche nicht den eigenen Vorteil, sondern den Nutzen der anderen Ehehälfte im Auge hat. Die Übung der Eheleute in dieser Liebe, sofern sie ein Abbild der göttlichen Liebe in ihrer Selbstlosigkeit ist, ist in der That wie die höchste Aufgabe so auch das höchste Gut der Ehe. Denn die wahre Liebe trägt ihren Lohn in sich selbst.

3. sacramentum. Dieses dritte bonum ist für die Lehre der römischen Kirche so bedeutsam, daß wir ihrer Behandlung im Nachfolgenden einen besonderen Abschnitt widmen müssen.

Endlich wäre bei einer Darlegung des Wesens der Ehe auch die Lehre von den Ehehindernissen zu behandeln. Da indessen diese Frage in qu. XXX nur berührt und, ohne sie selbst anzuschneiden, auf die großen Werke der Kirchenlehrer verwiesen wird, dürfen auch wir füglich von einer Erörterung über dieselbe absehen. Nur die in qu. XXX erwähnte Gruppierung der impedimenta in 1. cognatio spiritualis 2. justitia publicae honestatis 3. fornicatio sei erwähnt.

Schließlich wird die Quintessenz der Lehre von der Ehe noch einmal in qu. XXXIII zusammengefaßt in das Wort Pauli: Sapiens vir judicio debet amare conjugem, non affectu; reget impetus voluptatis, nec praeceps feretur ad coitum. Nihil est foedius, quam uxorem amare quasi adulteram. Die sittliche Ermahnung, welche in diesem Citat ausgesprochen vorliegt, ist gewiß berechtigt und zu allen Zeiten beachtenswert. Aber die römische Kirche schüttet wiederum das Kind mit dem Bade aus, wenn sie den Affekt aus der ehelichen Liebe verbannt wissen will. Es giebt doch wohl auch einen affectus, welcher nicht praeceps fertur ad coitum. Dieser sittliche Affekt ist der schöpfungsmäßig im Menschen niedergelegte Trieb, welcher innerhalb der sittlich bestimmten Schranken sowohl den göttlichen Befehl hinter sich als die göttliche Verheißung vor sich hat. Ja, die Liebe selbst ist in ihrem eigentlichen Wesen nichts anderes als ein Affekt, niemals aber ein judicium. Vor allem die Liebe Gottes zu den Menschen läßt sich gar nicht ohne Affekt denken.[1]) Die auf dem Wege des judicium oder einer derselben zum Grunde liegenden

[1]) Hierfür ließen sich auch aus unserer mittelhochdeutschen Litteratur zahllose Citate beibringen, in welchen die göttliche Minne in Form und

ratio destillierte „Liebe" ist ein Dekokt, welches nicht nur sein Aroma, sondern auch seine Grundelemente verloren hat. Wollte man z. B. Gottes Liebe — und diese bleibt doch aller Liebe Ur- und Vorbild — auch durch das judicium vermittelt denken, so würde Gott niemals zum Sünder Liebe fassen können, denn sein judicium würde ihm die Sünder als der Liebe unwürdig vorstellen.

Hier zeigt sich sogar, daß die höchste Liebe mit dem judicium unverträglich ist. Die Liebe der Zöllner und Heiden (Matth. 5, 46 f.) folgt dem judicium. Von der Liebe Gottes dagegen muß man in gewissem Verstande sagen: praeceps fertur. Das judicium darf in der Liebe nicht ein konstitutives Element, sondern nur ein regulativer Faktor sein, darf erst nachträglich als Korrektiv des affectus zur Wirksamkeit kommen. Das judicium muß den affectus der Liebe von solchen Objekten zurückziehen, welche sich dauernd als der Liebe unwürdig erweisen, und muß die Erweisungen der Liebe dort regeln, wo sie richtig aufgenommen werden. Dementsprechend muß also auch die eheliche Liebe zunächst ein affectus sein. Die Auswirkungen dieses affectus freilich werden sodann vom sittlichen judicium reguliert.[1]) Wo nämlich der affectus der Liebe ohne ein Hinzukommen des sittlichen iudicium sich auswirkt, wird es allerdings zu einem amare uxorem quasi adulteram kommen, während das hinzutretende sittliche iudicium ein praeceps ferri ad coitum ausschließen wird.

So wenig wir das angezogene Wort des Hieronymus gelten lassen können, so wenig auch das Citat aus 1. Kor. 7, 29 in der römischen Auffassung. Paulus redet im VII. Kap. des 1. Korintherbriefes von ehelichen Fragen ausdrücklich unter dem

---

Gewand der irdischen Minne auftritt. Am deutlichsten ist dies der Fall in den Gedichten des Reinmar von Zweter. Herausgegeben von Gustav Roethe. Leipzig 1887. Vgl. auch Chr. Sommer, Deutsche Frömmigkeit im XIII. Jahrhundert, dargestellt und beurteilt nach den Quellen in Prosa, Poesie und Predigt. Schleswig 1901.

[1]) Wo Hase in seiner Polemik S. 8 f. vom Verhältnis der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche nach Auffassung der evangelischen und der römischen Kirche redet, braucht er folgendes Bild: „Wollte man's mit der Ehe vergleichen, so würde nach katholischer Ansicht ihr äußerer Abschluß die Hauptsache sein, die gegenseitige Neigung werde dann wohl nachfolgen; nach der protestantischen Ansicht würde aus der gegenseitigen Liebe die Ehe hervorgehn." Wie richtig und glücklich dieses Bild ist, dürfte sich durch obige Darstellung bestätigen.

Gesichtspunkte des bevorstehenden Weltendes, besonders in V. 29. Da also hier der Nachdruck auf der Beurteilung der äußeren Verhältnisse liegt, ist das Citat nicht maßgebend, wenn es sich um eine Beurteilung der Ehe selbst handelt. Man könnte z. B. als Analogie Gal. 3, 28 (1. Kor. 12, 13) anführen: *οὐκ ἐνι Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην, οὐκ ἐνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐνι ἄρσεν καὶ θῆλυ, ἅπαντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Hiermit soll doch keineswegs behauptet werden, daß seit Christus die nationalen, die socialen und die sexuellen Differenzen an sich abrogiert wären, sondern nur dies, daß alle diejenigen, welche und soweit sie Christum angezogen haben, sich ebenbürtig sind, trotz ihrer äußeren Unterschiede, welche so wenig das Wesen des Christentums unterbinden, daß Paulus ausdrücklich den Fortbestand derselben fordert, vgl. 1. Kor. 7, 21. Wie die nationalen, socialen und anderen Verhältnisse in rein religiöser Beziehung irrelevant sind, so fällt auch die Ehe im Augenblick der Parusie hin, cf. Matth. 22, 30. Solange aber jene Verhältnisse bestehen, solange es, wie 1. Kor. 7, 30 ff. ausführt, noch wirklich Weinende, Sichfreuende, Kaufende u. s. w. giebt, so lange müssen auch die Männer ihre Frauen eben als Ehefrauen haben.

Die geistlose Auffassung des römischen Katechismus, welche das Wort Pauli völlig aus dem Zusammenhange herausreißt, hat seit alters zu einer als besonders sittlich hochgeschätzten Einrichtung geführt, nämlich zu der sog. „Josephsehe", einer Form der Ehe, welche jedenfalls mit Unrecht nach dem heiligen Joseph benannt ist. Der Evangelist Lukas, bei welchem sich der einzige ausführliche Bericht über Jesu Geburt findet, bezeichnet Jesum ausdrücklich als den *πρωτοτόκος* der Maria, ein Ausdruck, welcher es mindestens wahrscheinlich macht, daß Jesus noch jüngere Geschwister gehabt habe, zumal Lukas Jahrzehnte nach der Geburt Jesum noch als den Erstgeborenen bezeichnet. Die schlimmste sittliche Verirrung der alten Kirche in dieser Beziehung war aber die zeitweilige Sitte der subintroductae. Das war die „Schlinge", von welcher Paulus in 1. Kor. 7, 35 geredet hatte. Paulus selbst dagegen beansprucht für sich das Recht und die Möglichkeit (1. Kor. 9, 15), „eine Schwester als Ehefrau mit herumzuführen, wie die übrigen Apostel", wie auch die Brüder des Herrn und selbst Petrus. Daß der Princeps apostolorum nach dieser Stelle (cf. auch Matth. 8, 14) verheiratet war, hätte der vom Nach-

folger Petri erlassene Katechismus eigentlich nicht unberücksichtigt lassen sollen.

Wenn aber zu Anfang in quaestio I ausdrücklich hervorgehoben wurde, daß Sankt Paulus vermöge göttlicher Inspiration ausführlich über Würde und Obliegenheiten der Ehe geschrieben habe zum größten Vorteil der christlichen Gesellschaft, so hätte auch nicht 1. Tim. 4, 3 übergangen werden sollen (cf. 1. Tim. 4, 14). Dort ist von Irrlehrern die Rede, welche in den letzten Glaubenszeiten auftreten und die Ehe verbieten werden. Ein Blick auf die Einrichtung des Cölibates verbunden mit ein wenig Selbsterkenntnis hätte alsdann die römische Kirche zu der Einsicht führen müssen, daß sie selbst mindestens partiell an dieser Irrlehre beteiligt sei.

Dem gegenüber ist an den Ausführungen der Conf. Aug. (Müller 241, 28 ff.) festzuhalten: coniugium est mundum in credentibus. Die Begründung dafür liegt bereits im Ursprung: Matth. 19, 6 quos Deus coniunxit et. Ein Bund, welchen Gott selbst eingesetzt hat, kann niemals verwerflich sein, vgl. auch 1. Tim. 4, 5; 1. Kor. 7. 4; 1. Tim. 2, 15. Ferner CA. (244, 47): Vult enim Deus nos pie uti donis suis. 245, 53: Deus ulciscitur contemtum sui doni suaeque ordinationis in istis, qui coniugium prohibent. Gegen die römische Lehre, daß der concubitus zur Ehe nicht nötig sei, diene schließlich noch ein Wort Calvins (Institutio lib. IV, cap. 19, 36, 2) zur Entgegnung: eoque (scil. coitu) demum figuravi unionem, quae nobis est cum Christo, in naturae conformitate: quia vir et mulier nonnisi carnali copula una caro fiant.

Nach Darlegung des Wesens der Ehe erhebt sich die Frage nach ihrem Zweck. Die diesbezügliche Definition in qu. II ist rein etymologisch, aber doch in der Hauptsache ausreichend: „matrimonium“ ab eo dicitur, quod femina idcirco maxime nubere debeat, ut mater fiat, vel quia prolem concipere, parere, educare matris munus est. Diese ebenso einfache wie kurze Erklärung steht in unversöhnlichem Gegensatz zu der bereits mehrfach erwähnten Lehre in qu. VIII, nach welcher concubitus necessario non requiritur. Hält man beide loci nebeneinander und giebt der quaestio II den Vorrang, so hat jede Ehe, welche ohne concubitus geführt wird, ihren Zweck verfehlt, denn die Frau heiratet, um Mutter zu werden. Die

sog. „Josephsehe", welche in der römischen Kirche als besonders heilig gilt, kann also auch vor dieser Stelle nicht bestehen.

Quaestio XIII führt außerdem noch zwei Gründe an, welche zur Eheschließung führen sollen, nämlich

1. diversi sexus instinctu appetita societas, welche die Erwartung gegenseitiger Hilfeleistung in sich schließt. Die Ehe ist somit ein Schutz- und Trutzbündnis gegen die Mühen des Lebens mit der Anwartschaft auf einen geruhigen Lebensabend. Man kann nicht sagen, daß dieser Gesichtspunkt besonders hochstehend und ideal ist. Der hier genannte Zweck läßt sich auch durch ein Zusammenleben beider Geschlechter ebensogut erreichen, ohne daß sie durch das eheliche Band verbunden sind. Daß nämlich Eheleute einander auf dem Lebenswege unterstützen müssen, ist so selbstverständlich, daß es überflüssig ist, davon zu reden. Dagegen ist es eine Erniedrigung des Wesens der Ehe, wenn man jene gegenseitigen Hilfsleistungen der Eheleute, welche Voraussetzung sind, erst noch zum Zweck erhebt.

2. appetitus procreationis. Dieser Zweck wird aber sofort in Abhängigkeit von der Religion, bezw. der Kirche gebracht. Die vornehmste Absicht bei der Zeugung soll nicht die sein, einen Erben zu erhalten, sondern dem wahren Glauben und der wahren Religion ein neues Glied zuzuführen. Dieser Zweck habe nämlich auch schon die Patriarchen bestimmt, in die Ehe zu treten.

Diese Behauptung widerspricht einfach den biblischen Berichten. Einem Abraham kam es sogar sehr darauf an, einen leiblichen Erben zu haben, denn der Gedanke, daß sein Hausvogt Elieser mit einem Sohne gesegnet sei, während er selbst kinderlos war, und daß somit die Aussicht bestand, ein Sohn seines Gesindes würde ihn beerben, schien ihm unerträglich zu sein (Gen. 15, 3 f.). Diesen Gedanken erkennt auch sogar Gott selbst als sittlich und religiös zulässig an, indem er mit Bezug darauf dem Abraham die Verheißung giebt: „Jener soll nicht dein Erbe sein, sondern, der von deinem Leibe kommen wird, der soll dein Erbe sein." Genau so wie Abraham dachte Sarah, als sie ihren Mann zur Austreibung der Hagar und des Ismael veranlaßte: „Treibe diese Magd aus mit ihrem Sohne; denn dieser Magd Sohn soll nicht erben mit meinem Sohne Isaak. Und obwohl Abraham von seinen späteren Nebenfrauen noch eine ganze Reihe von Söhnen bekam, wird doch ausdrücklich (Gen.

25, 5) berichtet: „und Abraham gab all sein Gut Isaak." Daß also der religiöse Gesichtspunkt den Patriarchen bei Eingehung ihrer Ehen vor allem oder gar ausschließlich maßgebend gewesen sei, läßt sich hiernach schwerlich noch aufrecht erhalten, denn wenn Abraham auch stets unter dem Eindruck der göttlichen Verheißung stand, daß in ihm und seinen Nachkommen sollten gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden, so war doch die Vererbung dieser Verheißung durchaus unabhängig von der äußerlichen Erbschaft in Hab und Gut (Matth. 3, 9). Wie aber den Patriarchen außerordentlich viel daran lag, einen leiblichen Erben zu haben, so diente diesem Zwecke, einen legitimen Erben zu haben, auch die Einrichtung der Leviratsehe (Deut. 25, 5 f): „Wenn Brüder beisammen wohnen, und einer von ihnen stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, so soll die Gattin des Verstorbenen sich nicht auswärts an einen fremden Mann verheiraten. Ihr Schwager soll zu ihr eingehn, daß er sie sich zur Frau nehme und ihr die Schwagerpflicht leiste; der erste Sohn aber, den sie gebiert, soll seinem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, damit dessen Name in Israel nicht erlösche."

Wenn daher der römische Katechismus die Wertung der Nachkommenschaft vor allem religiös-kirchlich bedingt sein läßt, so kann er sich nicht auf das Alte Testament dabei berufen. Die hier zum Grunde liegende Auffassung trieb einst Hieronymus, der leidenschaftliche Bekämpfer der Ehe und schwärmerische Lobredner der Ehelosigkeit auf die Spitze, als er (in seiner epist. ad Eustochium) schrieb: laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi virgines generant. Diese Meinung benimmt der Ehe allen sittlichen Selbstzweck und degradiert sie zu einem bloßen Mittel der kirchlichen Sitte. Daß nämlich christliche Eltern ihre Kinder christlich zu erziehen bestrebt sein müssen, ist wiederum so selbstverständlich, daß es Voraussetzung ist. Die Voraussetzung aber zum Zweck zu erheben, bedeutet jedesmal eine Degradierung der Sache selbst.

An einer eigentlichen Darlegung des Wesens und Zwecks der Ehe läßt es der römische Katechismus fehlen. Nur noch die Pflichten der Eheleute werden in qu. 26—27 behandet. Der Mann soll die Frau liberaliter und honorifice behandeln, durch seine Arbeit die Subsistenzmittel für seine Familie beschaffen und eine moralische Aufsicht üben. Die Frau, deren magna charta

in 1. Petr. 3, 1 ff. aufgezeichnet ist, soll die häuslichen Angelegenheiten ordnen, die Herzensbildung der Kinder überwachen, u. s. w.

3. Die Ehe als Sakrament.

Obwohl die römische Kirche, wie sich bisher gezeigt hat, nicht allzu hoch über das Wesen der Ehe denkt, hat sie dieselbe dennoch zum „Sakrament" erhoben.[1]) Unter „Sakrament" versteht freilich die römische Kirche etwas ganz anderes als die evangelische. Bevor wir daher in die Darstellung der Ehe als Sakrament nach dem römischen Katechismus (pars II cap. VIII) eintreten, können wir einen Rückblick auf die Darlegung über die Sakramente selbst (pars II cap. I) nicht unterlassen, unter beständiger Bezugnahme auf die Ehe.

Das Wesen des Sakraments ist nichts weiter als eine res sacra, abdita atque occulta, mithin ein μυστήριον = Geheimnis. Verwiesen wird auf Eph. 1, 9; 1. Tim. 3, 16; Sap. 2, 22. Betreffs der Wirkung wird bemerkt: divina virtus sub rerum corporearum tegumentis occulte salutem efficit. Auch der Alte Bund hatte schon seine Sakramente, aber diese sind im Neuen Bunde aufgehoben, z. B. die Beschneidung cf. Röm. 4, 11. Nach Augustinus, auf welchen man sich beruft ist sacramentum = signum sacrum oder invisibilis gratiae visibile signum ad nostram iustificationem institutum.

Daß dieser Sakramentsbegriff sehr dehnbar ist, liegt auf der Hand. Die Dogmengeschichte bestätigt dies, denn die Zahl der Sakramente schwankte während ganzer Jahrhunderte, und die endgültige Fixierung derselben auf 7 beruhte mehr auf Zufall als Notwendigkeit. Als sacrum signum gefaßt lassen sich die Sakramente ins Unendliche vermehren. Und doch müssen andererseits selbst nach der Auffassung des römischen Katechismus noch aus der Siebenzahl der römischen Sakramente einige ausgewiesen werden, weil sie nicht leisten, was von ihnen erwartet wird,

[1]) Vgl. Trid. Sess. 24. can. 1. „Wenn jemand sagt, die Ehe sei nicht wahrhaft und wirklich eines von den sieben Sakramenten des evangelischen Gesetzes (!) eingesetzt von Christus, dem Herrn, sondern von einem Menschen in der Kirche erfunden und erteile keine Gnade, der sei im Bann!" cf. Gury, Moraltheologie § 1452.

nämlich eine iustificatio. Zu diesen gehört vor allem auch das „Sakrament" der Ehe. Wenn schließlich gesagt ist, die „Sakramente" des Alten Bundes seien im Neuen Testament aufgehoben, so ist das wiederum bloß eine Behauptung, deren Beweis der römische Katechismus nicht angetreten hat, wohl auch schwerlich zu liefern im stande sein dürfte. Christus kam nicht, um aufzulösen, sondern zu erfüllen.

Prüfen wir nunmehr, ob die Ehe den Anforderungen, welche in pars II cap. I principiell an alle Sakramente gestellt werden, genügt! Nach quaestio VII daselbst ist das sacramentum = res sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae, tum efficiendae vim habet. Diese doppelte Wirkung wird sofort an der Taufe nachgewiesen. Die Taufe ist ein feierliches Zeichen der körperlichen Reinigung und hat zugleich eine efficientia rei sacrae, welche durch den Heiligen Geist geübt wird. Wie ließe sich diese doppelte Wirkung aber an der Ehe nachweisen? Es fehlt hier an beidem, am signum und an der efficientia. Denn eine Infusion irgend welcher Art wird doch bei dem Sakrament der Ehe nicht wohl angenommen werden dürfen, auch gehört die Ehe nicht zu der Zahl derjenigen Sakramente, welche einen character indelebilis verleihen.[1])

[1]) Sonst unterscheidet die römische Lehre beim Sakrament auch Materie und Form. Bei der Ehe ist demnach der Consens, sofern durch ihn die wechselseitige Hingabe in die eheliche Gemeinschaft (traditio mutua) „thatsächlich oder materiell" vollzogen wird, die Materie des Sakraments (materia proxima), und zugleich auch, sofern durch ihn die Abschließung der Ehe „formell oder in bindender Weise" erklärt und bewirkt wird, die Form des Sakraments. Vgl. Simars Artikel „Ehe" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. 1886. Es ist immerhin eine mißliche Sache, wenn man Unterschiede identificieren und Identisches unterscheiden muß! Simar verwickelt sich in seinem Artikel „Ehe" denn auch alsbald in recht handgreifliche Widersprüche. Wir stellen nur zwei Sätze nebeneinander. Seite 146: „Die zur gültigen Spendung eines jeden Sakraments unerläßliche Intention salutem faciendi, quod facit Ecclesia wird hier (bei der Eheschließung) auch dann schon in genügender Weise (implicite) gegeben sein, wenn die Brautleute beabsichtigen, eine nach christlichem Gesetze gültige und erlaubte, oder einfachhin eine christliche Ehe einzugehn; dann entsteht eben kraft der göttlichen Anordnung das gnadenspendende Sakrament". Wer aus diesen Worten den — unseres Erachtens notwendigen — Schluß ziehen wollte: also bedarf es nicht der Mitwirkung der Kirche zu einer gültigen Ehe-

Nehmen wir einmal irgend ein signum bei der Ehe an, etwa das Ringewechseln, wofür sich freilich schwerlich ein begründendes Schriftwort, auch nicht aus den Apokryphen, finden lassen dürfte, so soll dieses signum wiederum ein Zweifaches bezeichnen, nämlich

1. unsere sanctitas und iustitia. Dies ist aber wiederum nicht ohne eine diesbezügliche Infusion oder einen Charakter möglich, denn daß der Ehestand an und für sich heiliger und vollkommener als der ledige Stand sei, wird die römische Kirche am letzten behaupten. Calvin[1]) machte schon mit folgenden Worten auf das Widerspruchsvolle in dieser Auffassung aufmerksam: Est et altera in eorum dogmatibus absurditas. In sacramento conferri gratiam spiritus sancti affirmant: coitum tradunt esse sacramentum: in coitu negant unquam spiritum sanctum adesse. Ein weiterer Widerspruch liegt noch darin, daß die Ehe einerseits, wenigstens betreffs des concubitus vom Sündenfall alteriert, und andererseits doch gleichzeitig ein Sakrament sein soll. Darum schrieb Calvin[2]): matrimonium vero sacramenti titulo commendatum, immunditiem postea et pollutionem et carnales sordes vocare, quam vertiginosa est levitas! (cf. lib. IV. Sentent. dist. XVII, cap. IV).

2. Zwei andere mit der Heiligkeit verbundene Momente, nämlich das Leiden des Heilandes, als grundlegende Ursache der Heiligkeit und das ewige Leben, als Vollendung der Heiligkeit. Dieser zweite Punkt läßt sich wiederum bei der heiligen Taufe und beim heiligen Abendmahl mit Leichtigkeit nachweisen, bei der Ehe aber durchaus nicht. Denn obwohl das Leben des Christen im Ganzen und alle Beziehungen desselben im Einzelnen auf den gekreuzigten Heiland bezogen sein sollen, so läßt sich doch

schließung, wird schon S. 147 unerwartet eines anderen belehrt: „Indes die christliche Ehe ist schon ihrem Wesen nach der natürlichen Ordnung durchaus entrückt. Sie gehört vermöge ihres sakramentalen Charakters der übernatürlichen Ordnung der Gnade und der Gnadenmittel an, deren Verwaltung und Ausspendung Christus seiner Kirche und ihr allein, anvertraut hat.“ Eine Lösung dieses Widerspruches scheint uns selbst dann unmöglich, wenn man einmal Christentum und Kirche — wie die römische Kirche es thut — identificieren wollte. Gury, Moraltheologie § 1473 verzichtet auch ausdrücklich darauf. Schüch § 329.

[1]) Instit. relg. christ. IV, XIX, 36.

[2]) ibid.

nirgends eine specielle Beziehung zwischen dem Leiden Christi und der christlichen Ehe aufzeigen. So wenig aber die Ehe in ihrem eigentlichen Wesen eine specielle Beziehung zum Leiden Christi hat, so wenig direkte Bedeutung hat sie auch für das ewige Leben, denn im Himmel freiet man nicht. Die Erwerbung des ewigen Lebens wird durch die Ehe weder erleichtert noch erschwert, steht mithin in keiner direkten Beziehung zu derselben.

Ferner hat jedes[1]) Sakrament eine dreifache Bedeutung, nämlich

1. für die Vergangenheit
2. für die Gegenwart
3. für die Zukunft.

Für die heilige Taufe wird auch dies leicht nachgewiesen, und zwar auf Grund von Röm. 6, 3 ff. Welches aber die Bedeutung des Ehesakramentes für die Vergangenheit ist, läßt sich schlechterdings nicht einsehn. Man könnte höchstens sagen: der Eintritt in die Ehe schließt den Zustand der Ehelosigkeit ab, aber dazu bedarf es doch wohl nicht eines Sakraments.

Nicht genug aber mit dieser dreifachen, zeitlich differenzierten Bedeutung des Sakramentes, behauptet quaestio VIII auch noch: häufig erstrecke sich das Bezeichnende am Sakrament für die Gegenwart nicht nur auf einen, sondern auf mehrere Gegenstände. Hiernach ist es dem Belieben freigestellt, dem Ehesakrament noch mehr Bezeichnungen unterzuschieben.

Der Grund für die Einsetzung der Sakramente überhaupt ist

1. Die imbecillitas humani ingenii, denn der Mensch könne Gott nicht erkennen nisi aliquibus signis, quae sub sensum cadunt. Das Ehesakrament müßte demnach auch einen Beitrag zur Hebung der religiösen Erkenntnis liefern. Doch ist es dann wiederum wunderbar, daß gerade den Priestern, welche doch die größte Erkenntnis besitzen sollten, diese Gelegenheit zur Bereicherung ihrer Erkenntnis vorenthalten wird. So auch schon Calvin[2]): Quam absurdum est, arcere a sacramento sacerdotes! Sin sacramento se arcere negent, sed a coitus tantum libidine, non ita mihi delabuntur. Nam et coitum

---

[1]) Ausdrücklich: unicuique sacramentorum triplicem significandi vim inesse.

[2]) Instit. relg. christ. IV, XIX, 36.

ipsum partem esse sacramenti tradunt, eoque demum figurari unionem, quae nobis est cum Christo in naturae conformitate.

2. animus noster haud facile commovetur ad ea, quae nobis promittuntur credenda. Darum wirkte Gott vor dem Auszug der Kinder Israel, welcher eine Glaubensthat war, durch Moses Zeichen und Wunder. Nun soll zwar nicht geleugnet werden, daß die Ehe (obschon der Vergleich mit dem Wüstenzuge wenig am Platz sein dürfte) auch eine Glaubensthat ist, indessen: welches sind denn die entsprechenden göttlichen Thaten? denn die göttlichen Wunder sind doch allemal nicht bloß Symbole und Zeichen, sondern wirkliche Thaten.

3. remedia, medicamenta ad animorum sanitatem vel recuperandam vel tuendam. Diese Auffassung ist wiederum bloß für die heilige Taufe und das heilige Abendmahl brauchbar, denn ein remedium oder medicamentum setzt doch immer ein elementum voraus, welchem diese heilende Kraft innewohnend zu denken ist. An einem solchen elementum aber fehlt es der Ehe. Wenn bei ihr das remedium darin bestehen sollte, daß die virtus passionis Christi quasi per alveum in nos derivatur, so gilt hierfür das bereits oben gesagte, nämlich daß eine specielle Beziehung zwischen Christi Leiden und der Eheschließung nicht besteht.

4. notae quaedam et symbola, quibus fideles internoscerentur. Das Sakrament bewirkt also ein Zweifaches: es scheidet die infideles aus und schließt die fideles zusammen. Diese Auffassung des Sakraments ist eine ziemlich äußerliche. Denn die eigentliche nota der Gläubigen und ihr Einheitsband sind nicht die Sakramente, sondern ist die Liebe, welche ist das Band der Vollkommenheit, und der Glaube. Jene Fassung dagegen hat einen Stich ins Hierarchische, wie denn auch in der römischen Kirche das Heil ausschließlich an die Sakramente gebunden ist. Infolgedessen ist das Sakrament

5. ein Bekenntnis des Empfängers, endlich aber

6. haben die Sakramente den Zweck, superbiam mentis humanae zu demütigen und durch Unterwerfung unter die sichtbaren Elemente zum Gehorsam gegen Gott zu zwingen. Hiergegen ist nur der eine Einwand zu erheben, daß das Ehesakrament über keine sichtbaren Elemente verfügt, daß infolgedessen sich auch

der Gehorsam gegen Gott im Ehesakrament auf die angegebene Weise nicht bethätigen kann.

Jedes Sakrament besteht nach quaestio X aus zwei Teilen: duo enim sunt, ex quibus quodlibet sacramentum conficitur, quorum alterum materiae rationem habet atque elementum dicitur, alterum formae vim et verbum communi vocabulo appellatur. Daher an dem bekannten Worte Augustins festgehalten wird: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Solche elementa sind aqua, chrisma, oleum etc. Das Element im Ehesakrament wird leider nicht genannt, vermutlich weil es keins giebt. Wenn es aber ein solches nicht giebt, so widerspricht der römische Katechismus sich selbst, indem er die Ehe als Sakrament bezeichnet.

Nach quaestio XVI ist denn auch die Ehe nicht ein Sakrament erster Klasse, denn besonders wichtig sind nur Taufe, Buße und ordo. Auch zählt die Ehe nicht zu denjenigen Sakramenten, welche (qu. XXIV) einen character verleihen (baptismus, confirmatio, unctio) und deshalb nicht wiederholt werden können.

Der vorstehende Versuch, das „Sakrament" der Ehe mit dem vom römischen Katechismus selbst für die Sakramente aufgestellten Maßstabe zu messen, hat gezeigt, daß die Ehe als Sakrament nicht einmal den Anforderungen entspricht, welche die römische Kirche selbst an die Sakramente stellt.

Wenden wir uns nunmehr zu Pars II qu. VIII zurück, wo die Ehe als Sakrament behandelt wird!

Quaestio I sagt ganz im allgemeinen, daß die Ehe deshalb unter die Zahl der Sakramente aufgenommen sei, weil sie magnis et divinis bonis ornatum sit ac Dominus nuptiarum celebritatem praesentia sua honestavit. Was mit dem letzteren Ausdruck gemeint sei, ist nicht recht ersichtlich, denn es fehlt ja der Ehe am Elementum, welches sonst bei den Sakramenten das symbolische Organ der wirksamen Anwesenheit Gottes ist. Oder soll an die Hochzeit zu Kana, an welcher Jesus als Gast teilnahm, erinnert werden? Dann wäre zu sagen, daß der evangelische Bericht zu kurz ist und hauptsächlich sich auf die Erzählung der Wasserverwandlung beschränkt, als daß man principielle Aufstellungen über Jesu Auffassung von der Ehe daraus ableiten könnte. Aus der Beteiligung Jesu an der Hochzeitsfeier geht

nur so viel hervor, daß er die Eheschließung billigt und durch wunderthätige Hilfe segnet.

Quaestio XV führt als Begründung der sakramentalen Würde der Ehe noch folgendes an: quemadmodum enim matrimonium, ut naturalis coniunctio ad propagandum humanum genus ab initio institutum est, ita deinde, ut populus ad veri Dei et salvatoris nostri Christi cultum et religionem procrearetur atque educaretur, sacramenti dignitas ributat est. Der Sinn dieser Begründung wäre also kurz folgender: ohne den sakramentalen Charakter bringt die Ehe bloß Menschen hervor, mit sakramentalem Charakter dagegen Christen. „Denn", so fährt quaestio XV fort, als Christus die enge Beziehung zwischen sich und seiner Kirche sowie seine große Liebe gegen uns unter einem Bilde deutlich machen wollte, that er dies an dem Verhältnis, welches zwischen Mann und Frau besteht. Der Gedankenzusammenhang zwischen den beiden letzten Sätzen ist rätselhaft. Das „Quum enim" müßte doch einen Grund bezeichnen. Darnach ergäbe sich folgender Gedanke: Der Umstand, daß Christus seine Beziehung zur Kirche unter dem Bilde der Ehe dargestellt hat, ist eine Begründung dafür, daß die Ehe als Sakrament der Pflanzung und Ausbreitung des Christentums dient. Wahrscheinlich soll aber damit gesagt sein: Die Ehe hat deshalb eine sakramentale Würde, weil Christus unter dem Bilde der Ehe sein Verhältnis zur Kirche dargestellt hat. Der Beweis ist freilich, auch so verstanden, wenig zwingend. Oder genügt es etwa, daß Christus eine irdische Einrichtung bildlich auf sich anwendet, um dieser Einrichtung selbst den Charakter eines Sakraments zu verleihen? Christus vergleicht sich mit dem Weinstock, mit dem Hirten, mit dem Dieb, mit der Thür u. s. w. Sind darum Hirt und Dieb, Weinstock und Thür Sakramente? Ähnlich wies schon Calvin[1]) diese Begründung ab: Sed signum est, inquiunt, sacrae rei, hoc est spiritualis coniunctionis Christi cum ecclesia. Si verbo signi symbolum intelligunt a Deo nobis in hoc propositum, ut fidei nostrae certitudinem erigat, longe a scopo aberrant: si signum simpliciter accipiunt, quod in similitudinem adductum sit, ostendam quam acute ratiocinentur: Paulus ait: sicut stella a stella differt, sic erit resurrectio mortuorum. En unum sacramentum etc.

[1]) Instit. relg. chr. IV, XIX, 34.

Überdies ist es nicht einmal richtig, daß Christus sich selbst im Verhältnis zur Kirche mit einem Ehemann vergleicht. Er vergleicht sich nur mit einem Bräutigam, vgl. Matth. 9, 15; Matth. 25, 1 ff., vgl. sogar 2. Kor. 11, 2. Infolgedessen ist von der Ehe an den genannten Stellen noch gar nicht die Rede. Gesetzt aber, Verlöbnis und Ehe wären einmal identisch — der römische Katechismus, zu dessen Gunsten diese Annahme geschieht, weist freilich selbst die Identificierung strikte ab, vgl. quaestio VI — so zeigt sich hier doch immer noch die schrankenlose Willkür, welche die römische Kirche mit dem Schriftwort treibt. Während jedes Bild nur einen zarten metaphorischen Sinn hat, verschmäht der römische Katechismus nicht eine grobsinnliche Fassung, um nur seinen Zweck zu erreichen.

Ebenso nichtig und allen Regeln einer naturgemäßen Exegese zuwiderlaufend ist der Beweis, welcher in quaestio XVI aus Eph. 5, 28—32 zu Gunsten des sakramentalen Charakters der Ehe geführt wird. In der citierten Stelle schärft der Apostel Paulus den Eheleuten die Pflicht der unwandelbar treuen Liebe ein, indem er das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde als Vorbild für das Verhältnis der Eheleute untereinander hinstellt. Zum Schluß dieser Ausführung heißt es in V. 32: *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.* Dies versteht der römische Katechismus folgendermaßen: Sacramentum hoc magnum est, nemini dubium esse debet ad matrimonium referendum esse. Uns scheint freilich der Schreiber jener Worte *ἐγὼ δὲ λέγω κτλ.* deutlich genug bemerkt zu haben, daß er mit jenen Worten nicht mehr an die Eheleute, sondern an Christus und seine Gemeinde denke. Die römische Exegese jener Stelle ist auch dadurch nicht zu retten, daß in Eph. 5, 23—25 der Mann mit Christo und die Frau mit der Gemeinde verglichen ist, denn es bleibt doch immer noch ein Unterschied zwischen einem Vergleich und einer Identificierung. Mit demselben Rechte, wie die römische Exegese aus solchen Stellen des Neuen Testaments ein „Sakrament" der Ehe konstruiert, könnte man nach 2. Thess. 2, 7 auch ein Sakrament der — Bosheit aufstellen. Mit Recht bemerkt Calvin[1]) zur römischen Interpretation von Eph. 5: ac sic tractare scripturas terram

[1]) Instit. relg. chr. IV, XIX, 35.

coelo miscere est. Denn Paulus bemerkt ausdrücklich: ne quis amphibologia falleretur, se non de carnali vi et mulieris coniunctione loqui, sed de spirituali Christi et ecclesiae coniugio. Et sane vere magnum mysterium est, quod sibi Christus costam detrahi passus est, unde formaremur: hoc est, quum fortis esset, debilis esse voluit, quo sua fortitudine roboraremur: ut iam non vivamus ipsi sed vivat ipse in nobis.

Die Kehrseite der Lehre von der Ehe als Sakrament ist die Lehre, daß die bloße Civileheschließung nicht gültig ist. Nach quaestio XXIX gehört zu einer vollgültigen und rechtmäßigen Eheschließung die Anwesenheit des zuständigen parochus oder eines von diesem beauftragten Priesters und eine bestimmte Zahl von Trauzeugen. Man fragt freilich vergeblich, wo dies geschrieben steht. Jedenfalls lebten demnach die Protoplasten in einer unrechtmäßigen Ehe, denn sie entbehrten eines zuständigen parochus sowie der vorschriftmäßigen Anzahl von Zeugen.

Man wird daher mit Luther[1]) sagen dürfen: „Zum andern, so gehet die Ehe die Kirche nichts an, ist außer derselben ein zeitlich-weltlich Ding, darumb gehört sie für die Oberkeit", und „es kann ja niemand leuken, daß die Ehe ein äußerlich weltlich Ding ist, wie Kleider und Speise, Haus und Hof weltlicher Obrigkeit unterworfen"; und mit Calvin[2]): Postremum est matrimonium, quod ut a Deo institutum fatentur omnes: ita pro sacramento datum nemo usque ad Gregorii tempora viderat. Et cui unquam sobrio in mentem venisset? Ordinatio bona est et sancta. Et agricultura, architectura, sutrina, tonstrina ordinationes sunt Dei legitimae nec tamen sacramenta sunt . . . Et quis tandem finis aut modus? nihil hac ratione sacramentum non erit. Quot in scriptura parabolae sunt et similitudines, tot erunt sacramenta. Quin etiam furtum sacramentum erit, quando quidem scriptum est: Dies Domini sicut fur etc. Versöhnlicher, aber deshalb nicht undeutlicher redet die Augsburgische Konfession[3]): quare

---

[1]) Tischreden. Erl. Ausg. 61, 235. Vgl. auch Friedberg S. 228.

[2]) Instit. relg. chr. IV, XIX, 34.

[3]) Müller S. 204, 14. Ferdinand Walter, Lehrbuch ꝛc. 1856, 12. Aufl. bemerkt S. 569 zu diesem locus: „Die Protestanten haben zwar auch die natürliche Heiligkeit und göttliche Einsetzung des Ehestandes anerkannt und

si quis volet sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa Novi Testamenti et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum. Quodsi matrimonium propterea habet appellationem sacramenti, quia habet mandatum Dei, etiam alii status seu officia, quae habent mandatum Dei poterunt vocari sacramenta, sicut magistratus etc.

Wenn endlich in quaestio XVIII die neutestamentliche Ehe der alttestamentlichen gegenübergestellt wird mit der Behauptung, daß letztere der vis sacramenti entbehrt habe, so ist nicht ersichtlich, wodurch die Ehe im Neuen Testament die vis sacramenti erhalten haben soll. Denn nirgends läßt sich nachweisen, daß Christus principiell und ausdrücklich irgend etwas an der alttestamentlichen Auffassung der Ehe geändert habe. Da alle Verhältnisse im christlichen Leben auf Christus bezogen und mit seinen Grundforderungen in Einklang gebracht werden müssen, so muß natürlich auch die Ehe auf ihn bezogen werden. Indessen, diese Beziehung ist nichts Neues. Auch die israelitische Ehe war auf den Messias der Zukunft bezogen entsprechend der Verheißung, welche Gott auf Abrahams Samen gelegt hatte. In dieser Hinsicht kann also keine wesentliche Differenz konstatiert werden und selbst der Unterschied zwischen Polygamie und Monogamie ist nicht derart, daß nicht beide eine wirkliche Ehe wären. Jene ist nur die niedere, diese die höhere Stufe desselben sittlichen Verhältnisses.

Da die Auffassung der Ehe als Sakrament weder in der Heiligen Schrift begründete noch außerhalb derselben gelegene innere religiöse Gründe für sich hat, so bleibt nur die Annahme übrig, daß sie durch äußere, nämlich hierarchische und kirchenpolitische Gründe veranlaßt sei. Infolge der Einrichtung des Cölibats nämlich als höchstem Ideal der Kirche hätte sich not-

---

es nur nicht als Sakrament in dem Sinne wie die anderen Sakramente gelten lassen wollen, wobei aber vieles auf Wortstreit hinausläuft." Uns scheint, daß die sachliche Differenz von der römischen Auffassung in diesen Worten deutlich genug klar gestellt ist. Alle Punkte, auf welche es ankommt, sind erwähnt: Die Ehe ist kein signum N. T., sie ist auch kein testim. gratiae und steht nicht in irgendwelchem Zusammenhang mit der Sündenvergebung. Das friedfertige Entgegenkommen der Apologie beruht hier lediglich auf einer sprachlichen Connivenz.

wendig eine Emancipation der Ehe aus dem Bereiche der kirchlichen Aufsicht ergeben müssen. Diesem konnte man nur dadurch vorbeugen, daß man die Ehe ihrerseits zum Sakrament erhob. Denn die inneren Widersprüche übersieht Rom gern, wenn es sich damit die äußere Macht sichern kann. Daß das Ehesakrament hauptsächlich aus hierarchischen Tendenzen hervorgegangen sei, erkannten schon die Reformatoren. Melanchthon schrieb in der Augsburgischen Konfession[1]: Nihil enim vere, simpliciter et candide in hac tota causa dicunt, scribunt aut agunt adversarii, sed re ipsa dimicant de dominatione, quam falso putant periclitari et hanc impio praetextu pietatis munire conantur.

4. Die Enthaltung von der Ehe.

Zur beata et perfecta christiani populi vita gehört die Enthaltsamkeit. Denn in quaestio I heißt es: nihil beatius in hac vita fidelibus potest contingere quam, ut animus nulla mundi cura distractus sedataque et restincta omni carnis libidine in uno pietatis studio et coelestium rerum cogitatione conquiescat. Der Eintritt in den Ehestand bedeutet also einen Verzicht auf den höchsten Grad der Religiosität, weil die Ehe in das Weltleben verflochten ist. Diese mönchische Resignation ist eine Verkennung des christlichen Glaubens, welcher einen Sieg über die Welt bedeutet.[2] Der Wunsch Pauli in 1. Kor. 7, 7, daß alle Menschen möchten wie er selbst sein, nämlich ledig, erhält sofort seine Einschränkung: „aber jeder hat sein besonderes Charisma von Gott, der eine dies, der andere jenes.“ Dadurch sind der Ehestand und der ledige Stand beide in gleicher Weise als göttliches Charisma hingestellt, mithin hinsichtlich ihrer Wertschätzung koordiniert. Die römische Kirche aber schätzt den ledigen Stand höher als den Ehestand. Trotzdem ist sie inkonsequent

[1]) Müller, S. 236, 5.

[2]) Walter, S. 422 bemerkt zur Ehelosigkeit der Priester: „Die Kirche hat also hier, wie auch sonst häufig, nur eine durch das allgemeine Gefühl bezeichnete Wahrheit aufgefaßt und näher entwickelt.“ Wir vermögen im Cölibat nur den traurigen Irrtum eines krankhaften religiösen Gefühls zu erkennen, welches zum Glück nicht allgemein ist.

genug, die Ehe zu einem Sakrament zu erheben, während das Cölibat leer ausgeht. Außerdem hält die Eheloſigkeit nicht, was hier in ihrem Namen verſprochen wird: daß ſie nämlich ſorgenfrei und dem Gebiete der fleiſchlichen Begierde entrückt ſei. Es iſt doch vielmehr ſchon pſychologiſch zu erweiſen, daß der einzelne Menſch viel ſchwerer an ſeinen Sorgen trägt, dagegen durch Mitteilung derſelben an andere erleichtert wird, wenn ſchon er auch gleichzeitig neue Sorgen für andere damit übernimmt. Und was die Entrückung aus dem Gebiet der fleiſchlichen Begierde betrifft, ſo kann man ſchon an Horazens Worte erinnern: patriae quis exsul se quoque fugit? Ein Antonius litt gerade in der Einſamkeit der Wüſte unter den ſchwerſten Anfechtungen. Manche Kloſtermauern und Einſiedlerhöhlen würden, wenn ſie von fleiſchlichen Begierden erzählen könnten, hinter den Bordellen nicht zurückſtehen. Ebendarum nannte der Apoſtel Ehe und Eheloſigkeit in gleicher Weiſe ein Charisma. Jeder Menſch ſoll ſich prüfen, welches von beiden Charismen Gott ihm gab. Eine eigenwillige Nichtachtung oder ſorgloſe Verkennung des Charismas aber kann nur ins Unheil führen.

Mit dem göttlichen Gebot (Gen. 1, 28) crescite et multiplicamini findet ſich quaestio XII auf folgende Weiſe ab: Dieſe Worte ſollen nur den Grund für die Einſetzung der Ehe überhaupt angeben, nicht aber den einzelnen Menſchen ein zwingendes Gebot auferlegen. Indeſſen, man muß doch die Worte gelten laſſen, wie ſie urſprünglich gemeint ſind, und man kann überhaupt nicht von einer Einſetzung der Ehe an ſich reden, ſondern nur von einer Einſetzung der Ehe für die Menſchen. Sonſt müßte Gott den Protoplaſten nur die Möglichkeit einer Ehe an ſich vorgeſtellt und es ihrem Belieben überlaſſen haben, ob ſie von derſelben Gebrauch machen wollten oder nicht. Es iſt jedoch feſtzuhalten, daß Gen. 1, 28 einen Segen in Geſtalt eines Befehls oder einen Befehl in Geſtalt eines Segens enthält. Dagegen legt quaestio XII dar: nunc enim aucto iam humano genere, non solum ulla lex uxorem ducere aliquem non cogit, sed potius virginitas summopere commendatur. Man muß hiernach annehmen, daß Gott nach der römiſchen Anſicht nur eine beſchränkte Anzahl von Menſchen zulaſſen wollte,[1]) daß

[1]) Der römiſche Katechismus befindet ſich damit in der Geſellſchaft eines Tolſtoi (Kreuzerſonate) und eines Schopenhauer, und das iſt ſelbſtverſtändlich: denn, wo der Glaube aufhört, fängt der Peſſimismus an.

die Menschheit nur für's Erste sich einmal vermehren, dann aber ihre Ausbreitung sistiert werden sollte. In dem Worte Gen. 1, 28 liegt das jedenfalls nicht, auch nicht in Matth. 19, 12: „qui potest capere, capiat.“ Die römische Kirche zeigt durch Citierung der letzteren Stelle gerade bei dieser Gelegenheit, daß sie selbst den Sinn Christi nicht im mindesten erfaßt hat. Sie steht noch immmer auf dem gefährlichen Standpunkt, dessen in der äußerlichen Praxis so unheilvolle Konsequenzen Origenes leiblich an sich vollzog. Es zeigt sich hier wiederum wieweit die sog. katholische Kirche an Glaubenskraft hinter der universalen Macht des Christentums zurückbleibt.

Naiv hatte einst Augustin diese Anschauung in folgende Worte gefaßt: Mit Hilfe des Cölibates multo citius civitas Dei compleretur et acceleretur terminus seculi.[1]) Die römische Kirche meint also durch Einschränkung der Ehe mittels des Cölibats Gott dem Herrn die Weltregierung in etwas erleichtern zu sollen und zu können.

Die Augsburgische Konfession[2]) bemerkt zu dieser Annahme folgendes: Haec cavillantur adversarii, dicunt initio fuisse mandatum, ut repleretur terra, nunc repleta non esse mandatum coniugium. Videte, quam prudenter iudicent! Natura hominum formatur illo verbo Dei, ut sit foecunda non solum initio creationis sed tantisper, dum haec corporum natura exsistet. Sicut hoc verbo (Gen. 1, 12) terra fit foecunda: „Germinet terra herbam virentem.“ Propter hanc ordinationem non solum initio coepit terra producere gramina sed quotannis vestiuntur agri, donec exsistet natura. Sicut enim legibus humanis non potest natura terrae mutari, ita neque votis neque lege humana potest natura hominis mutari sine speciali opere Dei. Darum sei es lächerlich zu behaupten, am Anfang sei die Ehe geboten gewesen, aber jetzt nicht mehr; ebenso lächerlich, als wenn man sagen wollte, ehemals hätten die Menschen ein Geschlecht gehabt, jetzt aber seien sie geschlechtslos. Die Ehe ist und bleibt als solche ein unveränderliches jus naturale. Dieses jus naturale ist aber

---

[1]) Vgl. auch Sören Kierkegaard, Stadien auf dem Lebenswege. Leipzig 1886, S. 150 ff.

[2]) Müller, S. 237. 8/10.

zugleich ein jus divinum, denn das Naturleben ist von Gott selbst geordnet.

Quaestio XII enthält endlich noch diese Behauptung: virginitas unicuique in sacris litteris suadetur, ut quae matrimonii statu praestantior sit, maioremque in se perfectionem et sanctitatem contineat. Ein status an sich kann überhaupt niemals eine perfectio und sanctitas verleihen, weder der Ehestand noch der ledige Stand. Nicht im Stande, sondern im Gebrauch, welchen man von demselben macht, liegt die Vollkommenheit. Mit aller Entschiedenheit weist auch die Augsburgische Konfession[1]) die Ansicht zurück, daß Cölibat und Virginität heiliger seien als die Ehe. Denn wir werden weder durch Virginität noch durch Ehe, sondern aus Gnade durch Christum gerecht, wenn wir glauben, daß Gott um seinetwillen uns gnädig sei. An diesem Urteil hält die Augsburgische Konfession[2]) fest, obwohl sie nicht abgeneigt scheint, das Princip der Ehelosigkeit über das Princip der Verehelichung zu stellen: Neque tamen aequamus coniugio virginitatem. Sicut enim donum dono praestat, prophetia praestat eloquentiae etc. — — ita virginitas donum est praestantior coniugio. Et tamen sicut orator non est magis iustus coram Deo propter eloquentiam, quam architectus propter architectonicam: ita virgo non magis meretur iustificationem virginitate, quam coniunx coniugalibus officiis, sed unusquisque in suo dono fideliter servire debet.

Den Maßstab für die Tragweite des Wortes Pauli in 1. Kor. 7, 25 enthält dieses Wort selbst. Es giebt sich nicht als einen Befehl Gottes, sondern nur als einen Rat (γνώμη = consilium) eines Gottbegnadeten für seine Zeit, welche er für die letzte vor der Parusie hält. Dasselbe gilt von 1. Kor. 7, 28.

Wie wenig übrigens Paulus selbst in der Ehe ein Hindernis des religiösen Lebens sah, zeigt 1. Tim. 4, 3, wo er gerade unter der Zahl von Abtrünnigen und Verführern, welche in den letzten Zeiten auftreten sollen, solche nennt, welche verbieten zu heiraten und fordern Enthaltsamkeit von Speise, welche doch Gott geschaffen hat, damit die Gläubigen und Diener der Wahrheit

---

[1]) Müller, S. 242, 36.
[2]) ibid. S. 242, 38.

dieselben mit Danksagung hinnehmen. Denn alle Kreatur Gottes ist gut und nichts verwerflich, wenn es mit Danksagung hingenommen wird; denn durchs Wort Gottes und durchs Gebet wird es geheiligt. So hat denn die römische Kirche das Urteil Pauli über sich, welches die Verächter der Ehe verdammt. Denn im Cölibat der Priester hat die römische Kirche die Ehe thatsächlich verboten; alle andern römischen Christen, welche von der Ehe Gebrauch machen, sind eben deshalb Christen zweiter Klasse.[1])

5. Die Ehescheidung.

Die einmal geschlossene Ehe ist unlöslich. Wenn von der Ehe in quaestio III gesagt wird, sie bedeute eine individuam vitae consuetudinem, so soll damit die indissolubilis vinculi natura angedeutet sein. Sobald der mutuus consensus zur Ehe in Worten abgegeben ist, ist die Verpflichtung fest und beständig geworden. Die Ehe ist sowohl ihres natürlichen als ihres sakramentalen Charakters wegen unlöslich. Als Schriftbeleg wird mit Recht Matth. 19, 6 dafür angeführt. Andere Gründe für die Unlöslichkeit der Ehe ergeben sich noch aus der Rücksicht auf die Erziehung der Kinder und auf die anderen ehelichen Pflichten und Güter. Nur der Tod soll die Ehe lösen, vgl. 1. Kor. 7, 39.

Wenn die römische Kirche die Ehescheidung unter keiner Bedingung zulassen will, so geht sie dabei von richtigen pädagogischen Gründen aus. Die Leute, welche in den Ehestand treten wollen, sollen von vornherein der Unmöglichkeit, den einmal vollzogenen Schritt rückgängig zu machen, sich bewußt allen Leichtsinn vermeiden und sich nicht durch rein äußerliche Verhältnisse wie Reichtum und Schönheit, sondern mehr durch Rechtschaffenheit und sittliche Harmonie bei Eingehung der Ehe bestimmen lassen. Denn gerade auf diese Weise wird wohl viel gesündigt, und mit dem Leichtsinn bei den Eheschließungen würde sich auch das Verlangen nach Ehescheidungen vermindern. Ferner wird, wo Ehescheidungen zugelassen sind, alsbald Mißbrauch damit getrieben

[1]) Erasmus hat sich als ein schlechter Prophet erwiesen, als er über die Reformation witzelte: Diese ganze Tragödie werde ein Ende nehmen wie eine Komödie, in welcher zum Schluß alle heirateten. Das evangelische Pfarrhaus ist schon mehr als einmal die Brunnenstube der Kirche geworden.

und der Unkeuschheit Raum gegeben. Wenn aber auch diejenigen Eheleute, welche in einer unglücklichen Ehe miteinander leben, wissen, daß sie durch ein unlösbares Band zusammengehalten werden, und daß jedem das Heil des andern überantwortet ist, so lernen sie durch Übung, was es heißt: langsam zum Zorn sein und in Geduld einander tragen. Wenn alsdann auch einmal ein Zwist vorkommt, so wird doch jeder Eheteil alsbald wieder nach dem anderen von selbst Verlangen tragen oder durch gute Freunde zur Versöhnung zurückgeführt werden. Ja, sogar der Ehebruch (quaestio XXII) soll dem schuldigen Teil verziehen werden, nach dem Worte Augustins[1]): Cur vir fidelis non recipiet uxorem, quam recipiet ecclesia? aut cur uxor viro adultero, sed poenitenti, non ignoscat, cui etiam ignovit Christus? Mit Recht kann quaestio XXII endlich darauf hinweisen, daß die christliche Ehe, wenn sie so geübt wird, daß sie der höchsten Vergebung fähig ist, die heidnische wie die jüdische Ehe bei weitem an perfectio und nobilitas übertreffe.

Principiell wird sich wenig gegen diese römischen Ansichten betreffend die Ehescheidung einwenden lassen. In der Praxis freilich, welche oft nicht von einem, sondern mehreren Principien gleichzeitig beeinflußt wird, dürfte sich manches anders gestalten.

Schluß.

Es hat sich uns in der Untersuchung ergeben, daß die Beurteilung der Ehe im römischen Katechismus eine durchaus unsichere ist. Der römische Christ, welcher gewohnt ist, die Lösung seiner Lebensfragen, auf religiös-kirchlichem Wege zu suchen, gleicht, wenn er vor die Frage der Verehelichung gestellt wird, dem Esel bei Äsop, welcher zwischen den beiden Heubündeln stand und ratlos darüber, welchem von beiden er den Vorzug geben sollte, verhungerte. So der römische Christ: er hat die Wahl zwischen dem Sakrament der Ehe und dem von besonderem Heiligenschein umgebenen ehelosen Stande.

Dem genuinen Mitglied der Papstkirche wird es freilich nicht zweifelhaft sein, daß er den letzteren vorzuziehen hat. Wer sich aber für die Ehe entschieden hat, tritt damit nur vor eine neue

[1]) De adult. II, 6, 9.

qualvolle Wahlfrage, nämlich betreffs der Eheführung. Die „Josephsehe" wäre hier wiederum das Heiligere, während die Ehe mit concubitus das Naturgemäße ist.

Es zeigt sich auch hier: die römische Kirche, welche man wohl die Kirche der äußeren Garantien genannt hat, ist voll der innerlichsten Zweifel und Ungewißheiten.

Ganz anders steht der evangelische Christ. Sobald er erkannt hat, daß ihm gewisse notwendige Vorbedingungen zur Eingehung der Ehe nicht fehlen, kann er mit Schleiermacher[1]) sprechen: „In Freundschaft jeder Art habe ich gelebt; der Liebe süßes Glück habe ich mit heiligen Lippen gekostet, ich weiß, was mir in beidem ziemt und kenne meiner Schicklichkeit Gesetz; noch aber muß die heiligste Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens mich erheben, verschmelzen muß ich mich zu einem Wesen mit einer geliebten Seele, daß auch auf die schönste Weise meine Menschheit auf Menschheit wirke; daß ich wisse, wie das verklärte höhere Leben nach der Auferstehung der Freiheit sich in mir bildet, wie der alte Mensch die neue Welt beginnt. In Vaterrecht und -pflichten muß ich mich einweihen, daß auch die höchste Kraft, die gegen freie Wesen Freiheit übt, nicht in mir schlummere, daß ich zeige, wie, was an Freiheit glaubt, die junge Vernunft bewahrt und schützt, und wie in diesem großen Problem die schönste Verwirrung des Eigenen und des Fremden der klare Geist zu lösen weiß."

[1]) Monologe. 2. Ausgabe. 1810. S. 92. 93.

Gaylord Bros.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN. 21, 1908

Date Due

N 4 '38

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01018 3194